

VALLÁS A KERESZTÉNY TÁRSADALOM UTÁN

*Tanulmányok
Tomka Miklós emlékére*



VALLÁS A KERESZTÉNY TÁRSADALOM UTÁN
Tanulmányok Tomka Miklós emlékére

X 195.870

VALLÁS A KERESZTÉNY TÁRSADALOM UTÁN

Tanulmányok Tomka Miklós emlékére

Szerkesztette

Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel

Szeged
2012

SZTE Klebelsberg Könyvtár



1001072747

A kötet megjelenését támogatták:

DARTKE Egyesület

Magyar Szociológiai Társaság, Vallásszociológiai Szekció

SETUP Alapítvány

Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszék



A kötet lektorai:

Földvári Mónika

Gereben Ferenc

Hegedűs Rita

Imre Anna

Kamarás István

Máté-Tóth András

Nagy Gábor Dániel

Pusztai Gabriella

Szilágyi Tamás

Vallás a keresztény társadalom után. Tanulmányok Tomka Miklós emlékére.

ISBN 978-963-9573-89-5

© Belvedere Meridionale, 2012

© Szerzők, 2012

Kiadta: Belvedere Meridionale, Szeged

www.belvedere.meridionale.hu

Műszaki szerkesztő: Szabó Erik

Borítóterv: Majzik Andrea

A borító Horváth László fotójának felhasználásával készült.

www.laszlohorvath.info

X 195870

TARTALOM

Elöljáróban.....	7
<i>Máté-Tóth András</i> : Hagyaték és felelősség.....	9
I. PÁLYATÁRSÁK ÉS TANÍTVÁNYOK A TOMKA-ÉLETMŰRŐL.....	13
<i>Máté-Tóth András</i> : A „keresztény társadalom” diskurzusa	15
<i>Kamarás István OJD</i> : A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik egyházainkban	39
<i>Rosta Gergely</i> : A szekularizáció fogalma és kritikája Tomka Miklós életművében.....	55
<i>Földvári Mónika</i> : Az egyház mibenléte és társadalmi szerepe Tomka Miklós munkásságában	67
<i>Hegedűs Rita</i> : Tomka Miklós a vallás és rétegződés kapcsolatáról.....	81
II. TANULMÁNYOK TOMKA MIKLÓS TISZTELETÉRE	93
VALLÁSOSSÁG, VALLÁSI MAGATARTÁS, ÉRTÉKEK.....	95
<i>Molnár Attila Károly</i> : A vallás és a tudomány embere.....	97
<i>Gereben Ferenc</i> : Változatos vallási életutak – interjúk tükrében.....	111
<i>Bögge Zsuzsanna</i> : Megtérésértelmezés élettörténetekkel.....	137
<i>Nagy Gábor Dániel – Szilágyi Tamás</i> : Szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben? Gondolatok Tomka Miklós cikkéről kortárs kontextusban	155
<i>Bocsi Veronika – Tornyi Zsuzsa Zsófia</i> : A vallás értékszociológiai vizsgálata egy regionális elemzés tükrében	173

VALLÁSOSSÁG, KÖZÖSSÉGEK, INTÉZMÉNYEK.....	199
<i>Rajki Zoltán:</i> Az „egyháziasítás” hatása az újprotestáns entitások életére az 1950-es és 1960-as években.....	201
<i>Révay Edit:</i> Kapcsolatok, közösségi értékek, közösséghez kötődés három egyetem hallgatóinak véleménye tükrében	211
<i>Pusztai Gabriella:</i> Hallgatói vallásosság és felsőoktatási beágyazottság	229
<i>Bacsikai Katinka:</i> Egyházi iskolák eredményessége a PISA 2009-ben három közép-európai országban	253
<i>Molnár Eleonóra:</i> Kárpátaljai felekezeti bentlakásos iskolák tanulói és tanári vélemények tükrében.....	271
 MELLÉKLET.....	 291
<i>Tomka Miklós:</i> A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik	293
Tomka Miklós előadáshoz írt tézisei.	307
<i>Török Péter:</i> Megfontolások Tomka Miklós, „A ’keresztény társadalom’ vége ...” c. gondolataihoz.....	313
 A kötet szerzői.....	 325

ELŐLJÁRÓBAN

Tomka Miklós életműve alap és egyben kihívás is a vallásszociológiával foglalkozók számára. Míg köztünk élt és alkotott, Miklós gondolatai természetes módon termékenyítették, alapozták meg tanítványai, pályatársai munkáit. Halála után kezdtük csak igazán felmérni, mi mindent köszönhetünk neki.

E folyamat elején járunk, de két fontos állomásról beszámolhatunk.

Tomka nagydoktori disszertációja, „A vallás a modern világban” címmel halála után, 2011-ben került kiadásra¹. A 2011 november 4-én megtartott könyvbemutató előadásai, megemlékezései a vallásszociológia e meghatározó alakja előtti tisztelgésként hangzottak el.

A Magyar Szociológiai Társaság 2011. November 11-13-án tartott konferenciájának legnépesebb szekciója a Vallásszociológiai Szakosztály Tomka Miklós emlékszekciója volt. Az itt elhangzott előadások részben a Tomka-életmű egy-egy vonulatának elemzésére vállalkoztak, részben pedig olyan vallásszociológiai munkák, amelyek nagyban támaszkodnak Tomka Miklós munkásságára.

Jelen kötet gerincét az MSZT konferencián elhangzott előadások alkotják. Ezen felül igyekeztünk a kötetet úgy kibővíteni, hogy megszólalhassanak mindazok a vallásszociológiával foglalkozó szakemberek, akik Tomka Miklós szűkebb tanítványi köréhez tartoztak, illetve közeli pályatársak voltak.

A kötet címe utalás Tomka pályafutásának egyik meghatározó kérdésére, hogy hogyan alakult, alakul a kereszténység helye és szerepe a társadalomban. Ez a kérdéskör kimondva-kimondatlanul végigvonul a kötet egészén.

Tomka Miklós témára vonatkozó gondolatainak egyik utolsó nagy összefoglalása „A ‘keresztény társadalom’ vége, és ami utána következik” címmel megtartott emlékezetes előadása volt, melyet halála előtt nem sokkal, 2010. november nyolcadikán az MSZT Vallásszociológiai Szakosztályának műhelytalálkozóján tartott meg. Mivel Tomka itt előadott gondolatai visszaköszönnék a kötet tanulmányaiban, a kötet mellékletében helyet adtunk az előadás lejegyzett változatának és az előadáshoz előzetesen

¹ TOMKA MIKLÓS: *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest, 2011.

írt téziseknek. Egyúttal a szöveghez kapcsolódóan közöljük a lejegyző, Török Péter vonatkozó gondolatait is.

Reményeink szerint e tanulmánykötet újabb fontos állomása lesz a már megindult összegző, áttekintő folyamatnak, mely által jobban láthatóvá válnak, kikristályosodnak Tomka Miklós hatalmas, szerteágazó életművének maradandó értékei.

Földvári Mónika és Nagy Gábor Dániel

HAGYATÉK ÉS FELELŐSSÉG

A vallásszociológia elmélettörténetében a 2012-es esztendő jelentőségét az adja meg, hogy éppen 100 esztendővel ezelőtt jelent meg először Emile Durkheim, *A vallási élet elemi formái* c. kötete, amely szociológiai munkásságának csúcsát jelenti és amely a vallás szociológiai megközelítésének világító tornya, melynek fénye a szakma mai hajósainak is iránymutatást ad. A Tomka Miklós munkásságának emlékére szerkesztett kötet kapcsán óhatatlanul felmerül a nyugtalanító kérdés: merre halad Magyarországon a vallásszociológia, hogyan adhat számot saját műveiről Tomka életművének tükrében. A világító tornyok nem azt a célt jelölik ki, ahová a hajósnak tartania kell, hanem azt teszik lehetővé, hogy oda találjon, ahová indult. Sem Durkheim a nemzetközi szociológiában, sem Tomka a hazai szociológiában nem célja és végpontja a kortárs vizsgálódásoknak. Ám anélkül, hogy művükkel, szemléletükkel és eredményeikkel ne konfrontálódniának mai utódaik, nem végezhető színvonalas tudományos munka. Ebben a rövid előszóban szándékosan kissé provokatív felvetéseket szándékozom megfogalmazni – úgymond parlando rubato – szabadon szólva. Részben saját magunk számára, Tomka kortársai, tanítványai, utódai és tisztelői számára, részben pedig a hazai szociológia szakma számára, melynek egyik aktívnek tekinthető területe a vallásszociológia.

Tomka szakmai hagyatékát talán három jellemző mentén regisztrálhatjuk, részben elővételezve azt a ránk váró feladatot, hogy részletesen feldolgozzuk ezt az örökséget. Kétségtelenül legjelentősebbnek tekinthető a vallás szociológiai vizsgálatának meghonosítása Magyarországon. Ebben a munkában Tomka nem volt egyedül, de vezető szerepe vitathatatlanul tekinthető. Olyan szellemi, politikai és tudományos közegben kezdte el a vallásosság nemzetközi trendeknek megfelelő vizsgálatát, amelyben a vallásosságot egyrészt kizárólag az egyházas vallásossággal azonosították, másrészt a vallást és a vallási elkötelezettséget ellenségesen, de legalábbis gyanakvással szemlélték. Az ideológia-vezérelt, valláskritikus tudományos közegben és a plébániába-parókiába zárt vallási intézményi viszonyok közepette a szakszerű tudományos vizsgálatnak nem pusztán a meglepő eredményei voltak jelentősek, hanem még inkább az a tudományos megközelítés önmagában, amely a vallással kapcsolatos diskurzust – még az erősen takarékos lángra állított publicitásban is – valamelyest kiszabadította a szokványos megközelítések kalodájából. A vallásosság vizsgálatában a dichotomikus megközelítés helyett árnyaltabb, öt



alternatívát felvető megközelítés alkalmazása hazánkban Tomka nevéhez kötődik, s az eredmények megoszlásában azóta is legnagyobb arányt képviselő csoport magyar megnevezése is tőle származik „maga módján vallásos”.

A hagyaték másik jelentős területe – ebben már könnyen lehet akár jelentős eltérés is azok véleménye között, akik ismerik életművét – a magyar vallásszociológiai eredmények nemzetközi közegben elvégzett értelmezése. Ennek egyik legalapvetőbb feltétele nem is csupán az volt, hogy Tomka kutatóintézeti státusai lehetővé tették számára a külföldi konferenciákon való részvételt, a nemzetközi szakmai kapcsolati tőke építését, hanem még ezt megelőzően elsősorban is az, hogy anyanyelvi szinten tudott németül, kiválóan angolul, elégségesen oroszul és franciául. A szakma nemzetközi trendjeit – elsősorban a survey alapú vallásosság-kutatásra vonatkozókat – e folyamatosan táguló és mélyülő nemzetközi beágyazottsága révén szinte naprakészen figyelemmel kísérte. Magánkönyvtárában olyan szintű szakirodalmat gyűjtött, amely egyetlen hazai könyvtárban sem állt és ma sem áll rendelkezésre, akár a folyóiratokra, akár a monográfiákra nézve. Tomka a kezdetektől fogva eleven és kritikus párbeszédben állt a vallásszociológia európai eredményeivel, s a konferenciákon nem pusztán azt mutatta be, hogy a legismertebb vallásszociológiai elméletek értelmezési kereteiben hogyan festenek a magyar adatok, hanem fordított irányban is érvelt, s először a magyar, de később mind inkább a kelet-közép-európai adatok alapján rákérdezett arra is, hogy vajon a mi térségünkől eltérő kulturális és társadalmi viszonyok humuszán megérlelt elméletek valóban annyira egyetemes érvényűek-e, mint amilyen általánosan a szakma alkalmazza őket.

Hagyatékának harmadik jelentős elemét abban látom, hogy Tomka a maga elkötelezett katolicitását és a szakmai függetlenségét nem egymással szembe állítva, általuk speciális intellektuális erőteret teremtve művelte. Munkásságának nagyobb része, az 1975-1990 közötti abba a tudomány-politikai korszakba tartozik, amelyben a kiemelkedő tudósok személyes vallásosságát ugyan egyre kevésbé firtatta a cenzúra, ám azt elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt teljességgel a magánéletbe tuszkolta. A társadalomtudományok egészére vonatkozóan is talán állítható, hogy minden szellemi téma tárgyalása csak az úgymond „objektív” megközelítés alkalmazásával számított tudományosnak, de a valláskutatásra vonatkozóan a legegységelműbben. Hogy a személyes meggyőződés éppúgy társadalmi tény, mint az intézményhálózat vagy az értékpreferenciák, s hogy a személyes vallási meggyőződés és a valláskutatás közötti interferencia a tudományos vizsgálódásnak szerves részét alkotja – ez Tomka műveiben folyamatosan jelen lévő téma és bizonyos értelemben evidencia is.

Csak azokból a szerzőkből válnak klasszikusok, akik a későbbi korok számára egykor leírt szövegeikkel képesek értelmező kategóriákat, provokatív belátásokat adni. Ma még túl közel vagyunk Tomka hagyatékához, nem lenne illdomos túlzó jelzőkkel illetni munkásságát. A tudomány világában a megalapozott és kritikus értékelés helyezi el a

szerzőket és a gondolatokat. Ám éppen a közelség miatt, miközben Tomka életművét valamelyest összefoglalta és meg is koronázta az a három kötet, amely közvetlenül halála előtt és után jelent meg, mégis bizonyos hiányérzettel birkózunk, amely számunkra kihívást jelent. 2010 szeptemberében jelent meg németül a *Vallási változás Magyarországon* c. vaskos monográfiája.¹ Ebben összefoglalta mintegy 30 év kutatási eredményeit, s a kötet végén valamelyest alternatívákat megfogalmazva elmélkedett a vallásosság magyarországi jövőjéről. Már halálát követően jelent meg angol nyelven a *Terjedő vallás: vallási megújulás a poszt-kommunista Közép és Kelet-Európában* c. kötete, melyben szintén összefoglalólag kívánta rögzíteni mindazt, amit nemzetközi kutatásai alapján Közép-Kelet-Európa vallási viszonyairól gondolt. E kötetet is kitekintő, dilemmázó fejezet zárja.² Végül nagydoktori értekezése látott napvilágot 2011-ben, halálának első évfordulójára, melyben a szekularizációs elmélet diskurzusát mutatta be és annak érvényességi határait.³ A három kötet címe világosan utal arra a központi problémára, amit Tomka egész munkásságában elemzett és amellyel kapcsolatban tudományos küzdelmeit vívta: a vallás állaga és alakulása a kommunizmusban és azt követően. Társadalomkutatóként saját korának és egyben életérzésének ütőerén nyugtatta újját, diagnózist és terápiát keresve. Utódai számára a legerőteljesebb provokációt ez a tudományos és személyes attitűd jelenti. Az idő előrehaladtával egyre inkább elveszíti jelentőségét a kommunizmus egykori viszonyrendszere. A kortárs társadalom megjelölése egyre kevésbé az 1990 előtti társadalmi berendezkedéshez viszonyítva lehet adekvát. Az európai társadalomfejlődés sajátos közép-európai modellje az a közeg, amelyben a vallási faktor kimutatása és elemzése az alapvető szakmai feladat. S ennek megvalósításában a kortárs vallásszociológiának meg kell találnia a maga eredeti értelmezési keretét, s azt nemzetközi színvonalon referálnia, s annak kutatásában teljes elkötelezettséggel megmaradnia.

A vallás elemi formáinak 100 esztendővel ezelőtti megjelenésével a társadalomértelmezés számára Durkheim maradandó kérdést vetett fel, még ha a rá adott válaszait a későbbi szerzők rendre cáfolták: a társadalmi integráció. A szociológiai vizsgálatokban a vallás szerepét a társadalmi integráció vonatkozásában találta illetve jelölte meg. A mai vallásszociológia nagy felelőssége a kortárs társadalmi viszonyok centrális kérdését kijelölni és a vallás leírását és értelmezését ennek fényében tárgyalni. Ez a mi felelősségünk Tomka hagyatékával szemben és azt követően.

Máté-Tóth András

1 TOMKA, MIKLÓS (2010): *Religiöser Wandel in Ungarn: Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus*. Ostfildern: Matthias-Grünwald.

2 TOMKA, MIKLÓS (2011): *Expanding religion: religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin: De Gruyter.

3 A vallás a modern világban : a szekularizáció értelmezése a szociológiában. Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet : Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, 2011

**I. PÁLYATÁRSAK ÉS TANÍTVÁNYOK A
TOMKA-ÉLETMŰRŐL**

Máté-Tóth András

A „keresztény társadalom” diskurzusa

Posztum korreferátum

Intertextuális felütés

Mielőtt rátérnék Tomka Miklós „Keresztény társadalom vége” c. előadásában elhangzottak korreferálására, engedtessek meg nekem, hogy a témára először úgy tekintsek, mint egy szólamra abban a szakirodalmi kórusműben, amely a kereszténység (európai) jelenét énekli meg számomra. Azokra az olvasmányokra és konferencia-élményekre gondolok, melyeknek az utóbbi években részese lehettem, s melyek közül több, nagy valószínűséggel Tomka Miklós számára is közvetve vagy közvetlenül hozzájárulhatott azoknak a felvetéseknek megfogalmazásához, melyekről előadását tartotta.

Akik közelebbről ismerték, tudhatták róla, hogy bármely külföldi nagyvárosban volt konferencián, az utóbbi évtizedben szinte kizárólag meghívott előadóként, szabadidejében nem annyira a város turisztikai nevezetességeit kereste fel, hanem a legnagyobb könyvesboltjait. Hazatérve ritkán cipelt szuveníreket, inkább mindig újonnan vásárolt könyveket. Olyan műveket vett meg – nem ritkán kísérhettem el ilyen könyvespolc előtti nézelődéseire –, melyek éppen aktuális témáihoz kapcsolódtak, illetve olyanokat, melyek kedves szerzőinek újabban megjelent művei voltak. Miközben a könyvek sokasága és megfizethetetlen ára miatt folyamatosan ingatta a fejét, szellemi éhsége mellett a kereszténység és a katolikus egyház jelenével foglalkozó szerzőkkel vívott verseny is arra indította, hogy a szó szoros értelmében utolsó centjeit is könyvekre költse.

A Kádár-rendszerben vallásszociológiát művelő kutatónak a „nyugatra” szabadulás elsősorban a tudományos élet cenzúrázatlan vérkeringésébe való részvételt jelentette. Tizenöt vagy húsz esztendővel a határok teljes megnyílása után még mindig erős maradt ez az igény, akkor is, amikor már gyakorlatilag egy kattintással megvásárolható és néhány napon belül otthon olvasható lett bármely szakmunka.

A „keresztény társadalom vége” elmélettel kapcsolatos felvetések olyan kutatótól származtak, aki a vallás kommunista üldözöttség ellenére is megnyilatkozó túlélési, újraéledési képességét tematizálhatta adatokkal, gyakorta szembeállítva a nyugat-európai

vallásszabadság körülményei közötti vallásosság alacsonyabb adataival. Ebben a kelet-közép-európai kultúrpolitikai régióban az elmúlt két évtizedben az egyik legfontosabb vallástudományi téma a kommunizmus bukását követő vallási állagfelmérés volt, s a társadalmi és vallási folyamatok összehasonlító értelmezése körüli diskurzus – immár a megnyílt nemzetközi szakmai térben. A keleti társadalmi és vallási tapasztalat valamint az e térségben elhangzó vallással kapcsolatos publikus megnyilatkozások közege egyszerre ösztökélt a „nyugattal” szembeni megkülönböztetésekre és egyszerre az egész Európához tartozás hangsúlyozására. Egész Európát tekintve nem meglepő, hanem éppen ellenkezőleg a legszokványosabb megközelítések közé tartozik a 90-es években, sőt ennél már korábban is, a kereszténységgel kapcsolatban valaminek a végéről beszélni. Miközben a mi térségünkben a 90-es évek a kereszténységgel és egyáltalán a vallással szemben álló erő, a kommunizmus végéről olvashattunk, konferenciázhattunk és írhattunk. Ahogyan a vallással kapcsolatos tudományosság a mi kultúr-régióinkban is egyre inkább feladhatta és részben feledhette az *extra coram cantat* pozíciót, úgy erősödhetett fel itteni kutatók számára is a kereszténység illetve tágabban a Nyugat vagy még tágabban a modernitás elmúlására vonatkozó problematika iránti érzékenység.

Lássunk tehát néhány művet, melyek a kereszténység illetve szűkebben a keresztény társadalom végével kapcsolatosak és közvetve vagy akár közvetlenül hatottak, hathattak az eredeti téma kiválasztására illetve annak olyan megközelítésére, amelyet az előadásban hallhattunk, s amelyhez a későbbiekben kommentárokat szeretnék fűzni.¹

Bár Novalis Kereszténység vagy Európa c. fragmentuma 1799-ben jelent meg, ugyanabban az évben, mint Schleiermacher beszédei a vallásról, benne alapjában ugyanaz a logika vetődik fel több mint 200 évvel korábban, hogy létezett egy keresztény társadalom, a középkorban, amelyben teljes harmóniában állt a kultúra, a katolikus vallás és az egyház. Novalis gondolatmenetét, hivatkozva Löwith és Blumenberg alapvető nézetkülönbségére, újra felveti Gianni Vattimo olasz katolikus filozófus *After Christianity* c. 2002-es művében, s melynek az eredeti olasz alcíme a nem vallásos kereszténység fogalmát vezeti be a maga posztmodern stílusában, amely felvetést azután két évvel később megismétel egy kis kötetben, amely a vallás jövőjéről szól, s amelyben egy másik jelentős posztmodern gondolkodóval vitatkozik, Richard Rortyval. (RORTY és VATTIMO 2006; VATTIMO 2002)

A teológiai kérdésfelvetések iránt is érdeklődő Tomkát két másik, egymással bizonyos összefüggésben lévő mű is befolyásolhatta, amely távolabbról a felszabadítási teológiához is kapcsolódik. Az egyik Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion* c. műve, amely először 1980-ban jelent meg. (METZ 1980) A gyűjteményes kötet néhány beszédet tartalmaz, amelyben Metz a kereszténység polgári, európai, beillesz-

¹ Itt szándékosan nem érintem azokat a műveket, melyek szinte azonos logikával és érveléssel építkezve tárgyalják a témát, mert ha ezekhez a Tomka hozzá is jutott, gondolatmenetét bizonynyal elsősorban nem ezek határozták meg, hanem inkább számára csak megerősítésként szolgáltak. (V. ö. mindenképp előtti McLEOD és USTORF 2003)

kedett és evangéliumi, provokatív jellegét veti egybe, s azt állítja, hogy az utóbbit az európai jólét és önközpontúság elfedi. S a másik mű, amely mintegy tíz esztendővel későbbi a jelentős chicagói szerző, Robert Schreiter, alapműve, az *Abschied vom Gott der Europäer* (1992), amely Amerika felfedezésének 500. évfordulójához kapcsolódóan, a kereszténységnek nem csupán létszámbeli délre-tolódását elemzi, hanem egyben azt a teológiai logikát is, amely nem a kontinentális filozófiai hagyomány alapján épül fel, ám nem kevésbé hiteles és releváns, mint az európai (római). (SCHREITER 1992)

A kereszténység társadalmi pozíciójának radikális megváltozása tehát a 90-es években már társadalomtudományi és teológiai közhelynek is számítható, ugyanakkor egy olyan kulturális és politikai közegben, amelyben a kommunizmus bukását követően egyfajta keresztény-társadalmi nosztalgia is jelen van, a „nyugati” kérdés „keleti” tárgyalása izgalmas aktualitást nyer. Talán nem tévedek nagyot, ha úgy vélem, hogy Tomka témafelvetésének gerincét annak nyilvánvalóvá tétele adja, hogy az a keresztény társadalom, amelyre számos nosztalgikus hivatkozás történik, egyszer s mindenkorra vége szakadt – nem is elsősorban a vasfüggöny mögött, a kommunizmus miatt, hanem a kommunista befolyású régióban sajátos jelleggel kiegészítetten – az egész Európában, s a kérdést, amelyet Európa mindkét felén egyaránt érdemes feltenni, nem a helyreállítás, hanem a kreativitás szándékával kell megválaszolni, Keleten és Nyugaton egyaránt.

Tanulmányomban először a „kereszténység” fogalmait különítem el különböző diszciplínák megközelítései mentén annak érdekében, hogy a fogalom sokféle jelentése számára minél tágasabb gondolati tér nyílhassék meg és azért is, hogy e sokféle értelmezés felvillantása után megkülönböztethessem a fogalom normatív jellegű használatát a leíró jellegétől. E fogalomtisztázási bevezető után Tomka Miklós előadásának alapján röviden összefoglalom, hogy ő maga ebben az előadásban hogyan használta a keresztény társadalom fogalmát, pontosabban, milyen logika mentén tárgyalta kitűzött témáját, amely a keresztény társadalom végéről és az utána következő korszak kérdéseiről szólt. Ezt követően néhány kritikai észrevételt fogalmazok meg felvetésével kapcsolatban, kimutatván, hogy az előadás a keresztény társadalmat normatív fogalomként használta, amelynek meg vannak a maga szigorú határai és félreértésekre lehetőséget adó dimenziói. A középkori mágikus világkép rövid megemlékezésével próbálom demonstrálni, milyen nagy a különbség, ha az adott korszakot normatív módon keresztény társadalminak nevezzük illetve, ha a korszak elemzése után tesszük fel a kérdést, milyen mértékben használható rá a keresztény társadalom leíró fogalma. Dolgozatom utolsó részében Gianni Vattimo olasz posztmodern filozófus munkáira alapozva a kereszténység dekonstruált fogalmával foglalkozom, és próbálok erre alapozva szemléleti adalékokat adni a kereszténység jelenének társadalomtudományi értelmezéséhez.

A mimézis hermeneutikája

Ahhoz, hogy a keresztény társadalom fogalmának Tomka által bemutatott és általam bírált felfogása közötti különbséget érzékeltessem, először az ettől a fogalomtól független, de megközelítésünk közötti különbséget világosan kifejező hermeneutikai fordulatra szeretnék hivatkozni. A hermeneutikai fordulat révén a megismerés tárgyára történő koncentrációból a megismerés alanyára koncentráló álláspontra helyezkedett a filozófia, többek között vagy talán úttörőként és a szemlélet megkerülhetetlen képviselőjeként Heideggerrel. A fordulat következtében megnyílt az út arra, hogy egyrészt a korábban használatos fogalmakat a mindenkori kortárs értelmezésekre visszavezetve újra fogalmazzuk, vagyis a fogalom mögött történeti alanyra koncentráljunk, másrészt arra is, hogy a fogalmakat az értelmező közegre gyakorolt hatása szempontjából ragadjuk meg, elemi módon viszonylagossá téve ezzel a fogalmak objektivitási igényét. Ennek a belátásnak témánk szempontjából, amely a keresztény társadalom illetve a kereszténység fogalmának értelmezéséről szól, az a jelentősége, hogy egy olyan történelmi, politikai, vallási folyamatot tematizálunk, amelyre a hermeneutikai paradigmaváltás után már nem tekinthetünk a korábbi naivitással. Minden visszatekintés egyben önmagunkra tekintés is. A történelmi szövegekben megmutatkozó idősíkok vagy időrétegek elkülönítése fontos, amint azt Kosellecktól és másoktól évtizedek óta olvashatjuk. (KOSELLECK 1979a; KOSELLECK 1979b) Paul Ricoeur hármas mimézisről beszél, amikor azt írja: „nyomon követhetjük, hogy a prefigurált idő hogyan lesz refigurált idővé a konfigurált idő közvetítésén át”. (RICOEUR 1999, 257) Anélkül, hogy itt akár csak vázlatosan is tárgyalni kellene ezeket az idősíkokat, a két szerzőre történő utalással annyit kívántam csupán jelezni, hogy a keresztény társadalomról végzett reflexiónk esetében szükséges a fogalmat hermeneutikai kritikának alávetni, megvizsgálni, hogy milyen értelemben használható a különböző történeti korok esetében és a saját fogalomkészletünk és mai társadalomszemléletünk tükrében.

Kereszténység fogalmai

A kereszténység fogalmára is érvényes, mint minden más fogalomra, hogy tartalmát különböző tudományos és politikai megközelítések határozzák meg. Miközben a szó alakja állandó, jelentése ki van szolgáltatva az adott megközelítések elméleteinek, a mindenkor adott társadalmi és politikai kontextusnak. Amikor a szociológiában a kereszténység terminus technicust használjuk, itt Európában vagy Amerikában, különösen keresztény beállítottságú szociológusok körében a fogalom magától értetődőnek tűnik. A szerzők ritkán látják szükségesnek, hogy a fogalom tartalmi határait meg-

húzzák és még ritkábban tartozik szervesen a kereszténység alakulását vizsgáló írásokhoz a fogalom hermeneutikai kritikája. Általánosságban véve az tapasztalható, hogy a kereszténység teológiai fogalmát kritikátlanul veszi át a szociológia, hasonlóan más társadalomtudományokhoz.

A következőkben a fogalom négy megközelítését szeretném röviden bemutatni, olyanokat, melyek közismertek, inkább csak a hozzá kapcsolódó gondolatokra emlékeztetve. Ugyanakkor e megközelítések tárgyalásakor szándékom kimutatni, hogy fogalom több alapvető kérdést vet fel, melyek megválaszolása nélkül nem használható egyik tudományágban sem, s így a szociológiában sem.

Az első ilyen alapvető kérdés a kereszténység fogalmával kapcsolatosan a kereszténység vallásának kezdete, elkülönülésének mozzanatai és eredményei. S e kérdés mentén egész történelme legjelentősebb korszakainak mindegyikére nézve is alappal vizsgálendő egzakt különállásának problematikája. A másik, jelentős szempont, amely a keresztény vallás tárgyalásakor felmerül a kereszténység és a keresztény egyházak egymáshoz való viszonyának meghatározása. A kereszténységet gyakran a keresztény egyházak felől elemzik a szerzők, különösen és egyben érthető módon a társadalomtudományokban is. Ugyanakkor nem mellékes emlékeztetnem tartani, hogy a kereszténység és az egyház fogalma egyaránt minden tudományos megközelítésben rendkívül gazdag és sok szempontú vita tárgya, ami erőteljesen figyelmeztet arra, hogy bármelyik használata esetén kritikus óvatossággal kell eljárni.

Teológiai fogalom

A kereszténység teológiai fogalma, tekintettel arra, hogy a teológia maga felekezeti tudományág, nem határozható meg könnyen. A kereszténység – amint a nevében is áll – Krisztust követő vallás. A vallás kifejezéssel is óatosan kell bánni, hiszen a kereszténység kezdetben nem vallás volt, hanem társadalmi mozgalom, egy különleges rabbi köré gyűlt tanítványokat neveztek így – gúnyolódva. A csoportból, mozgalomból különböző intézményesülési fokokban további szervezetek alakultak. Ez az egyháztörténeti megközelítés, amely elsősorban teológiai tárgy. A hitvallás tartalmát illetően a kereszténység, szinte soha nem volt egységes, viszont a hitviták különböző korszakaiban folyamatosan és sikeresen pontosította, újra definiálta a hivatalos tanítási álláspontot, ami révén a nem-kereszténységtől, illetve a nem ortodox kereszténységtől viszonylag egyértelmű kritériumok alapján tudott elkülönülni, egyben eretnekségeket megbélyegezni és eretnekeket kizárni. A keresztény dogmatörténet kimeríthetetlen gazdag forrása ennek az ideológiai mozgásnak.

Bizonyos hitvallások a keresztény tanításnak közös alapját képezik, amely révén ebből a tanítási szempontból egységes kereszténységről beszélhetünk. Alapvető a Nikaia-Konstantinápolyi hitvallás (325 és 381), amely megfogalmazására és akkori egyetemes elterjesztésére csak azért volt lehetőség, mert a keresztény egyházak császári támogatást kaptak. Ennek előtte rövid hitvallási szövegek jellemezték elsősorban a regionális keresztény közösségeket. A keresztény hitvallások sokasága egy-egy, a kereszténység nagy halmazán belül elkülönülő, keresztény egyház hitvallásai, melyek éppen ezt az elkülönülést szolgálták, nem ritkán hangsúlyozva a kizárólagosságot is.

Ezt a teológiai értelemben vett kereszténységet Schleiermacher például ekképpen definiálja: olyan monoteista vallás, amely a többtől abban különbözik, hogy mindent összefüggésbe hoz a Jézus Krisztus általi megváltásba vetett hittel. Schleiermacher keresztény teológus volt, a modern protestantizmus kiemelkedő teoretikusa. A teológia tágabb értelemben azonban más vallások hitelveinek szisztematikus kifejtésére is alkalmazható tudományfogalom. A kereszténység teológiai megközelítése nem szorítkozhat egyedül a keresztény egyházak teológusainak műveire, érdemes kitekintenie más vallások kereszténység-értelmezéseire is. Külön jelentőséggel bír a zsidóság és az iszlám tanítása a kereszténységről, hiszen a kereszténység történetében ezek a vallások jelentették a legfontosabb viszonyítási alapot – természetesen a római birodalom más vallásai mellett. A Kur'an második szúrája például a keresztényeket Krisztus (*an-Nasara*, a názáreti) követőinek nevezi, akik hisznek Istenben és akiket nem kell fenyegetni, illetve a zsidókkal együtt a könyv népének. Másutt Mohamed kritikusanbban tévhitűeknek nevezi őket, mert nem csak egy Istenben hisznek és mert vallják Jézus feltámadását.

A kereszténység teológiai fogalma tehát valamely vallási közösség saját hitrendszerére alapján az adott kor fogalmi keretei között meghatározott normatív tanítása. Minden vallás, minden korban saját társadalmi és teológiai viszonyait veszi alapul, amikor a kereszténységről tanít, ilyen értelemben a kereszténység fogalma nem állandó és időtlen a teológiában sem, jóllehet bizonyos alapelemei szinte állandónak tekinthetők, s ezek közül kiemelkedik Krisztus, mint vonatkoztatási centrum.

A kereszténység teológiai fogalma tehát, mint bármely egyéb fogalom magán hordja annak a kornak a sajátosságait, amelyben megfogalmazzák, illetve amelyben a korábbi korok megfogalmazásai közül a jelen érdekeire való tekintettel egyiket vagy másikat kiemelik. Ilyen értelemben a kereszténység teológiai fogalma és a kereszténység mindenkori társadalmi és kulturális állaga között szoros az összefüggés. Amilyen az adott társadalomban a kereszténység, úgy definiálja saját magát, s ahogyan magát meghatározza, azzal sokat elárul saját közegéről és állagáról. Amikor tehát most áttérek a kereszténység politikai fogalmára, akkor ezt az összefüggést továbbra is szem előtt kell tartani. A politika ugyanis a társadalom szabályozásáról szól, s ebben az adott – különösen a nagy befolyású – vallási közösségek önértelmezése és a velük kapcsolatos

hetero-interpretáció jelentős szerepet játszanak. A teológiai fogalom nem független a politikai fogalomtól, csak annyiban, amennyiben a teológiai és a politikai megközelítés egymástól – inkább elméleti szempontból, mint gyakorlatilag – elkülöníthető.

Politikai fogalom

A kereszténység politikai fogalma elsősorban azokhoz a politikai erőkhöz kapcsolódik, melyek saját legitimálásuk érdekében a kereszténység jelzőt használták. A modern világban a keresztény demokrácia a legismertebb ilyen fogalom. A kereszténység politikai fogalma közvetlenül kapcsolódik ahhoz, amit keresztény társadalomként említenek szerzők, s amiről Tomka Miklós is behatóan értekezett életének utolsó előadásán. A kereszténység az általa tárgyalt modellben négy dimenzió („nyomás”) együttes „keresztény” jelenléte, s az utolsóként említett „nyomás” a kereszténység kifejezetten politikai dimenziója.

népesség: a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya (és az ebből adódó nyomás),

narratíva: a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elem-anyagában és szerves egységbe foglalásában és magától értetődővé tételében (és az ebből adódó nyomás),

elvárás: az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend, valamint e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere (és az ebből adódó nyomás),

intézmény: a szóban forgó civilizációs forma osztatlan belső egységének megfelelően a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata (és az ebből adódó nyomás).

Előadásának ívében azt képviselte, hogy a kereszténység Konstantin után olyan szorosan összefonódott a nagy lépésekben kialakult új hatalmi struktúrával (*Christendom*), hogy annak hanyatlásával ez a formáció is hanyatlani kezd, amely azonban nem jelenti a – másik értelemben vett – kereszténység hanyatlását, hanem lehetőségét az új struktúrákhoz való további igazodásban. Előadásának gerincét alkotta annak elemzése, hogy ennek az igazodásnak milyen jellegzetességei vannak.

A kereszténység politikai fogalma abból a beszédmódból kristályosodik ki, amellyel az adott lokális, regionális vagy akár globális társadalom a kereszténységet tematizálja. Ebben a politikai megközelítésben a kereszténység elsődleges lényege vagy jellemzője az a politikai erő, mellyel rendelkezik, illetve amelyet neki tulajdonítanak. Az adott társadalom diskurzusának konfliktusterében a kereszténység fogalma sohasem homogén, s különösen a modern társadalom nyilvánosságában inkább többféle és konfliktív.

Szociológiai fogalom

A kereszténység szociológiai fogalma sokban függ attól, hogy mely szerző műveit vesszük alapul. Köztudott, sőt akár közhelynek is tekinthető, hogy maga a szociológia nem más, mint a társadalom tudománya. Sajátos tudományelméleti és módszertani megközelítését Durkheim alapvetésére szokás visszavezetni, ezért a keresztény társadalom problematikájának szociológiai megközelítésénél nem a szisztematikus utat választom, hanem inkább néhány olyan művet említek meg, amely az előadáshoz időben közel jelent meg, s amelyek mind a saját tudományelméleti alapállásuk, más szóval iskolájuk, szerint közelítik meg a vallás szociológiai fogalmát.

Elsőként Hartmut Zinser, *A vallástudomány alapkérdései* c. művét említem, amely hosszú fejezetet szentel a vallás fogalmának, definíciójának. (ZINSER 2010) Zinser néprajztudós és klasszika filológus háttérrel rendelkezik, minek következtében a vallást elsősorban kulturális rendszernek tekinti. 2011-ben jelent meg magyar nyelven Grace Davie vallásszociológiája. (DAVIE 2010) Végül, de nem utolsó sorban Gert Pickel 2011-es vallásszociológiáját tartom jelentősnek. (PICKEL 2011) Mindhárom említett mű atekintetben számos ponton eltér egymástól, hogy a vallás jelenkori társadalmi formációit hogyan fogja fel, hogyan értelmezi. Abban azonban mindannyian közösek, hogy a vallást a szociológia eszközeivel társadalmi jelenségnek tekintik, a vallás igazságára vonatkozó kérdést nem teszik fel, s a vallással kapcsolatos szociológiai felvetéseket nem tekintik lezártnak. Ugyanakkor a vallás szociológiai definíciójakor néhány alapelem meglétét a klasszikusok és a modernebb szerzők egyaránt nélkülözhetetlennek tartják. Ezek a természet fölötti, vagy magasabb rendű létezőre vonatkozó személyes meggyőződés; a vallásinak tartott társadalmi gyakorlatok; az erkölcsi közösség, amely integrációt és identitást biztosít; végül pedig a társadalmi intézményes dimenzió. Ezek a definíció-elemek a társadalom és kultúra vallási dimenziójának szociológiai megközelítését és tárgyalását lehetővé teszik, s egyben el is különítik más tudományos megközelítésektől, úgy mint pszichológiai, történeti vagy éppen teológiai.

Lírai fogalom

Engedtessek meg, hogy egy további kereszténység-fogalom jelzésével zárjam le ezt a gondolatmenetet, melynek lényegi mondanivalója nem más, mint az, hogy a kereszténység fogalma megközelítési módoktól függő fogalom, amit a dolgozat későbbi részében majd diszkurzív fogalomként tárgyalok. E megközelítést lírainak nevezem, a

líra tág értelmében.² A kereszténység gondolata illetve lényege ugyanis a közgondolkodásban sokkal inkább jelen volt a képzőművészetek révén, mint bármely teológiai, filozófia vagy politikai gondolat révén. Amint azonban fentiekben láthattuk, hogy a kereszténység fogalma kultúrafüggő, ez eminens értelemben igaz és még sokkal könnyebben demonstrálható, mint a tudományos és politikai értelemben vett kereszténység esetében a költészet lírai forrásainak tükrében. E rövid említés számára Babits Mihály, *Az európai irodalom története* c. művét választottam vezérfonálul – természetesen önkényesen. (BABITS 1936) Ebben a műben a szerző mintegy száz író és költőt mutat be hallatlan érzékenységgel és műveltséggel. Irodalomtörténetében – amint egész lírájában is – végigvonul egy értékmotívum, a kereszténységé, amely számára egyszerre vallás, vagy ennél még inkább tágabban fogalmazva, irodalmi szellemiség és stílus. Az európai keresztény kultúrát úgy jellemzi, mint a lokalitás és regionalitás ellentettjét, egyfajta egyetemességet, amely „minden léleknek kitárja kapuját”. (13) Ágostonról szólva, elsősorban a Vallomásokra alapozva, akit a modern gondolkodás első mesterének tekint, a keresztény stílust éri tetten, amely majd Danténál köszönt vissza ismét. Ez a keresztény stílus elkülönül az antiktól, mégpedig a bensőségessége és személyessége révén. Azáltal, hogy befelé fordított, a szívekre ügyelő. A belsővé válás a keresztény stílust egyben vallomássá teszi, folytatja a gondolatmenetet. „Ez az igazi keresztény műfaj: gyónás és vallomás. És, mint Ibsen mondta, a keresztény korok minden nagy költői művében, az egész modern költészet lényegében, van valami vallomásszerű.” (114-115) Ezzel a belülről fordított és belülről látó látással láttatja Chateaubriand a világ szépségét és színességét, amelyet az antik költészet nem látott, s amelyet a modern mohó világnak is felmutathat, amely ezt szomjazza és amit ettől a szerzőtől meg is kaphatott. (332) Babits a nagy áttekintés végén olyan szerzőhöz érkezik, akit általában inkább a kereszténység legfőbb és legizóbb kritikusaként ismerünk, Isten halála hirdetőjének, Nietzschéhez. Számára a kereszténység a gyávák és gyengék cselvetése, amellyel a bátrak és erősek fölé került. (516) Babits vele fejezi be irodalomtörténetét, s ezzel mintegy érzékelteti is, hogy az irodalom és talán a kereszténység ezt követően szerteágaz, amelynek maga is részese kortársai között. E szerteágazást tapasztalhatjuk olyan magyar költők rendkívül színes, ellentmondásos és vakmerő kereszténység-felfogásában, mint József Attila, Pilinszky vagy akár az ezeknél egy emberöltővel fiatalabb Nagy Gáspár vagy Baka István.

A kereszténység lírai fogalma tehát annyi féle, ahány karakteres költő, író megragad belőle valamit. A líra kereszténység-hagyománya távol van a szisztematikus teológiai tanítástól, a politikai kalkulusoktól, de közel van az emberhez. Egyszerre ki is fejez valamit abból, ki az ember az adott korban, s közben megfogalmaz valamit túl a hétköznapiaságon, valami transzcendenst, amelynek megénekléséhez Európában általában

2 A „lírai” dimenzióra Illyés Gyula egyik írása hívta fel a reveláció erejével a figyelmet, amelyben kifejtette, hogy a lírai költő hivatása az örök értékek elkötelezett képviselése

vagy elsősorban a kereszténység gondolatának, társadalmi és kulturális jelenlétének dallamait használja fel. S amikor mindezeket Babits unokáiként megfogalmazzuk, akkor vetődik fel az a kérdés is, amit Tomka Miklós a keresztény társadalom végéről előadva vetett fel. A kereszténység társadalmi evidenciája a múlté, a szerteágazott stílusokat már lehetetlen újra összefogni. És ami utána következik, az a mi jelenünk.

Normatív fogalom

Joachim Wach, a vallástudományi diszciplína egyik első elméleti és módszertani megalapozója, a vallástudományt két területre osztotta fel. Az egyik a teológia és a vallásfilozófia, melyeket normatívnak nevezett, a másik az empirikus, amelyhez a vallástörténet tartozik. A felosztás szembeállításként is értelmezhető, ám Wach többszörösen is elemzi a két megközelítés összetartozását, egymásra utaltságát. (A kettő között a „klasszikus koncepciója” ver hidat, melynek részletezésébe itt most nincs mód elmélyülni, jóllehet Wach részéről az egyik legizgalmasabb felvetés éppen ez.)

A történeti és jelenkor-történeti, más szóval társadalmi tények leírásánál indul a vallástudomány, természetesen a vallásszociológiai is, de itt nem áll(hat) meg, hanem tovább lép az értelmezés felé.³ A megállás képtelensége nem valamely külső szempontból fakad, hanem magából a gondolkodás logikájából. Wach ugyan még nem foglalkozott a hermeneutika filozófiai szempontjaival, ám az értelmezés elengedhetetlenségére utalással kaput nyit számunkra, hogy ezt a szempontot is érvényesítsük a leíró és a normatív megközelítés tárgyalásánál. Wach ugyanis nem tévedett abban, hogy a leírásnál a tudomány nem állhat meg, abban azonban tévedett, hogy a leírás és az értelmezés egymást követő lépések, s abban is, hogy a tudomány az első lépését a leírással kezdené. Heideggertől, Gadamertől, Wittgensteintől vagy Habermastól és persze sokaktól másoktól tudjuk, hogy minden leírás mögött jelen van egyfajta megelőző értelmezés.

Már a szociológia tudományágának születésekor részben éppen a leírás és az értelmezés közötti bonyolult viszony lobbantotta lángra az ún. módszertani vitát (*Methodenstreit*), amelyben a természettudományos módszertan kizárólagosságával szemben a szociológusok a társadalomtudományok számára saját módszer érvényesítését követelték. E vitának során Max Weber egyfajta közvetítő szerepet játszott, mely

3 Wach maintains that the point of departure of Religionswissenschaft is the historically given religions. While the philosophy of religion proceeds from an a priori deductive method, Religionswissenschaft has no speculative purpose. However, it is not purely *descriptive*, though description has a basic importance in the discipline. Wach holds that the effort of the inquirer into religion must always be directed toward the *Deutung* of phenomena. (...) The task of Religionswissenschaft is the comprehension, treatment, and *Deutung* of historical data, and its methods and procedure are conceived accordingly. In this context its systematic task must rely solely on empirical data. And both historical and systematic concerns are necessary to Religionswissenschaft in its quest to „understand” religions. (KITAGAWA 1957, 175 - kiemelés M-TA)

révén két, a szociológia művelése számára máig jelentős fogalmat húzott alá. Az egyik az értékmentesség a másik az ideáltípus. Különösen az utóbbi jelentős számunkra, minthogy ennek alapját az a weberi meglátás képezi, miszerint az emberi cselekvés mindig gondolat- illetve értelemvezérelt. A szociológiának weberi értelemben éppen az a feladata, hogy a cselekvésben meglévő értelmez rekonstruálja, vagyis értelmezzen, és jusson el az ideáltípushoz. Ez az értelmezés más jellegű, mint a természettudományok ok-okozati logikára alapozott érvelése.

A „keresztény társadalom” tárgyalásmódjának vázlatos áttekintése a különböző diszciplínák fogalmi közegében felhívja a figyelmet arra, hogy a teológiai és lírai, szükségképpen értéktelített, normatív megközelítést el lehet és el is szükséges különíteni a társadalomtudománytól. Ez feltétele annak, hogy elemzéseink valóban társadalomtudományiak legyenek és annak is, hogy megnyílják a fogalom normatív használata által, vagyis a kereszténység (kripto)teológiai felfogása által megalkotott ellentmondás a konstantini és a modern kereszténység között. E bevezető résszel remélhetőleg sikerült megadni azt az alapot, amelyre Tomka Miklós előadásának kritikáját építem, s amely után Vattimora támaszkodva megpróbálom legalább a szemléleti kiindulópontját megadni annak a válasznak, amely a kereszténység európai jövőjére vonatkozik.

A keresztény társadalom felbomlása: a csökkenő nyomás

Tomka említett előadásában három olyan faktort jelölt ki, melyek hatására az a politikai-vallási-kulturális-hétköznapi formáció, amit keresztény társadalom kifejezéssel jelölt felbomlásnak indult – alighanem visszafordíthatatlanul:

általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer nem egyedülálló volta, alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet” s megjelennek egyéb vallások, ideológiák,

a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket is nagyrészt elveszítik,

a keresztények mellett jelentős nagyságú, esetleg a kereszténységgel szemben agresszív rétegek, csoportok jelennek meg.

A „keresztény társadalom” fogalma a történetírásban és a szociológiában magyar nyelven kissé sutának tűnik. Az eredeti *Christendom*, amely rokon értelmű a *Christenheit*, *Christentum*, *Christianity* kifejezésekkel – talán legpontosabb a nyelvileg ugyan bonyolult, de történetileg leginkább helytálló magyar fordítása a „konstantini kereszténység” lenne. A különbséget abban lehet megragadni, hogy a *Christendom* gyakorlatilag a középkori kereszténységet jelenti, míg a többi kifejezés nem szorítkozik erre a korszakra. Általánosabb értelemben használta a szociológiában a *Christendom*

fogalmat Werner Stark, aki 5 kötetes *The Sociology of Religion* (1967-72) vallás szociológiájának alcímében a „*Study of Christendom*” témamegjelölést használja.⁴ (STARK 1966) Az ilyen, szűkebb értelemben vett keresztény világ, a „*Corpus Christianum*”, lényegében a keresztény kulturális és politikai hegemoniát jelenti, amely népeket és országokat fogott egybe a történelem egy bizonyos korszakában. Amikor a *Christendom* történetéről, történeti alakulásáról és annak elmúlásáról van szó, akkor voltaképpen ennek a hegemonikus pozíciónak az átalakulásáról beszélünk. Maga a kifejezés a szociológiai szakirodalomban csak elvétve szerepel, inkább a XIX. sz. második és a XX. sz. első felében találhatók művek, melyeknek címében ezt a kifejezést használják a szerzők. A szociológiában inkább a „keresztény világ” megjelölés honos, legújabban talán Martin E. Marty műve révén, aki 2007-ben jelentette meg „*The Christian world: a global history*” c. összefoglalóját. (MARTY 2007)

Miközben ezeket a téziseket olvassuk, egyértelműnek tekinthető, hogy az állítások az európai kereszténység modernkori történetére érvényesek, inkább kevésbé mint többé hasonlóan ennek amerikai változatára. Miközben a kereszténység és az európaiság közötti szoros összefüggést tárgyaljuk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a kereszténység abban a korszakban, amikor Európában meghatározó kulturális és társadalmi faktor volt, akkor nem csak egy kontinens vallása volt, hanem háromé: Európa, Ázsia és Afrika. A 14. sz-ra azért vált jellegzetesen európaivá, mert a másik két kontinensen szinte teljes mértékben kiirtották. A mai muszlim és távol-keleti vallások által fémjelzett két kontinens ezer esztendőn át elsősorban keresztény volt, s Európa azért őrizhette meg a három közül egyedülként a kereszténységet, vélhetően azért, mert a kereszténység és a fennálló uralkodói rendszer olyan mértékben azonosult, hogy ennek szerencsés sorsában is teljes mértékben osztozott. (Jenkins 2008, 3-4) Ennek a belátásnak a másik jelentése is fontos, miszerint a kereszténység annyira összefonódott a fennálló hatalommal, hogy attól függetlenül nem is lehet róla beszélni. A pápaság és a császárság közötti évszázados huzavona sem a kereszténység és egy ezzel szemben álló úgymond civil politikai hatalom viszonyát jelenti, hanem éppen ellenkezőleg: keresztény viszonyrendszeren belül a vallási és a politikai dimenzió egyensúlyváltozásait, vagy más szóval a vallási és a politikai hatalom szétválásának első jeleit. Az európai kereszténységről gondolkodva azonban nem csupán kontinentális pontosításokat kell elvégeznünk, hanem az európai kontinensen belül is szükséges emlékeztetbe idézni Nyugat keresztény birodalma mellett a keleti kereszténységet, amelynek hatalmi befolyása mélyen Ázsiába is beleért. Az európai kereszténységről gyakran csak mint nyugatról beszélünk, ami egy sajátos fókuszálás, elsősorban alighanem a nyugat-európai szerzők saját társadalmi érdeklődése által befolyásolva.

4 A szerző monumentális vállalkozására a megjelenés után rendkívül kritikus értékelések születtek, kifogásolván a szociológia klasszikusaival és a nem katolikusokkal szembeni egyoldalú megközelítéseit és kifejezéseit. Művét általában nem sorolják a vallásszociológia alapvető irodalmi kánonjához. (V. ö. a kritikus recenziókat: FLINT 1972; BELLAH 1968)

Mindezekkel csupán a keresztény társadalom vége kifejezéssel fémjelzett kérdés olyan dimenzióira szerettem volna utalni, amelyek az eredeti felvetésben nem szerepelnek, de amelyeket fontosnak tarthatunk emlékezetbe idézni.

Kritikai megjegyzések

A legfontosabb, amit az előadással kapcsolatban kritikusan fel kell vetni az, hogy az előadás nem tisztázta, hogy a „keresztény társadalom” fogalmát értelmező vagy leíró fogalomnak tekinti-e. Álláspontom szerint a fentebb tárgyalt értelemben normatív fogalomról van szó, amely valamely történelmi és tudományos kontextusban és érdekközegben fogalmazódott meg. Az előadás pedig ezt a normatív fogalmat elégtelen hermeneutikával és a leíró fogalom látszatát keltve úgy alkalmazta, mintha az empirikus adatok, vagy a társadalom önértelmezése, vagy a hatalom előírása kényszerítene arra, hogy azt keresztény társadalomnak tartsuk vagy annak hanyatlásáról beszélhessünk a felvilágosodást követő korszakról kiindulva máig. Az elhangzott gondolatmenet ebből a szempontból tehát árnyalatlan, mert evidenciaként tárgyalja a keresztény társadalom fogalmát ahelyett, hogy nagyon pontosan körülírná, milyen kritériumok esetén beszélhetünk valamely Európának valamely régiójában és valamely korszakában olyan társadalmi viszonyokról, amelyek szabatos megjelöléseként ezt a fogalmat kellene használnunk.

A társadalomtudomány és más tudományok kulcsfogalmai esetében is óvatosan kell bánni az alapfogalmakkal. Ahogy a társadalomról sem beszélhetünk ekvivalens értelemben, amikor a középkorról, a modern társadalomról, az antikvitásról van szó, ugyanúgy a vallásról sem, vagy a kereszténységről sem, és így a keresztény társadalomról sem. Az pedig, hogy a kereszténységnek mint vallásnak, milyen köze van a keresztény társadalomhoz, az elsősorban talán nem is szociológiai kérdés. Abból a szempontból természetesen lehet szociológiai vizsgálat tárgya is, hogy vajon a keresztény társadalom képének a tartalma milyen viszonyban van a kereszténység forrásaival, a kereszténység által imádott és követendő Jézus Krisztussal, illetve a magukat keresztényeknek vallók Krisztus-kapcsolatával. Összefoglalóan tehát, ha a keresztény vallás változásait vizsgáljuk az európai társadalom történetében, akkor egyfajta elméleti előfeltételként világosan tisztáznunk kell, hogy milyen értelemben használjuk a vizsgáldásunk központi tárgyát képező keresztény társadalom fogalmat, külön ügyelve arra, hogy elkülönítsük ennek teológiai és társadalomtudományi jelentését illetve értelmezését.

Vannak szerzők – elsősorban Rémi Braguera gondolok –, akik úgy érvelnek, hogy a kereszténység azért maradt fenn a történelem folyamán minden korszakban és minden

kulturális térben, vagyis azért lett a világ legsikeresebb vallása, mert ez a vallás volt a legalkalmazkodóbb. A kereszténység titka az alkalmazkodási képességében ragadható meg. A kereszténység képes volt önmagát újrafogalmazni minden kultúrában, minden társadalomban, minden társadalmi korszakban. (BRAGUE IN KALLSCHEUER 1996, 45-66) A konstantini fordulat – vélekedésem szerint – nem azt jelentette, hogy az addig katakombá-egyház hirtelen birodalmi szintre lett emelve, hanem bizonyos gazdasági és politikai összefüggések miatt a birodalmi érdek a negyedik század elejétől kezdve azt kívánta, hogy a legkülönbözőbb intézményeken „a tábla” le legyen cserélve a rómairol a keresztényre. Nem a keresztény egyház kapta meg a jogosultságot, ahogy az egyháztörténetben a teológusok tanítják, hogy most berendezheti a birodalmat szerte annak határain túlmenően is, hanem a birodalom egyszerre csak elkezdte azt kereszténynek nevezni, amit korábban nem lehetett volna kereszténynek nevezni.

E felvetés igazolására a konstantini fordulat utáni neofitákra vonatkozó egyházi jogi intézkedései kiválóan alkalmasak. A 4. sz.-ban a keresztséget követően ugyan a hívó teljes jogú tagjává vált a közösségnek, azonban feladatvállalási lehetőségeit a neofitákra vonatkozó szabályok irányították. Az üldözöttség korszakában az egyházhoz csatlakozás komoly kockázattal járt, a konstantini fordulatot követően pedig karriert ígért. Látván ezt az egyház püspökei, a neofiták számára előírárendszer alakítottak ki, amelynek betartására kötelezték az egyház püspökeit és papjait. Érzékelték ugyanis, hogy „szükségből vagy más okok kényszerítéséből” némelyeket megfelelő előkészület nélkül megkereszteltek és utána megfelelő felkészülés nélkül pappá vagy akár püspökké szenteltek. A Nikaiai zsinat ezért megtiltotta, hogy a hitre térést követően rövid tanulás után a keresztséggel egyidejűleg pappá vagy püspökké lehessen szentelni valakit. „A tanuláshoz időre, a keresztség után pedig próbatételre van szükség.” Akik megszegnék ezt a szabályt, azt kizárják a papságból, a zsinat rendelkezéseit el kell fogadni, különben veszélybe kerül a klerikusi tisztség. Hasonlóan rendelkezett néhány évtizeddel később a Laodikeiai zsinat is. A Szerdikai zsinat pedig még pontosabban szabályozta azok egyházi karrierjét, akik a római társadalom elitjéhez tartoztak, a gazdagokét és a főméltóságokét. Ezeknek is át kell jutnia a fokozatokon és a próbákon és bizonyítaniuk kell, hogy méltók a tisztségekre. „Nem illik, sem az egyházfegyelem, sem a jó ízlés nem tűri, hogy vakmerően járjunk el. Az erkölcsöket csak hosszú idejű próba tudja világosan megmutatni.” – írja a zsinat.

A másik kritikai észrevételem az, hogy az előadásban mintha némiképpen egybe mosódna a szociológiai elemzés a politikai stratégiakészítéssel. Meg kell nagyon világosan mondani, hogy milyen értelemben szociológiai kérdés az, hogy a keresztény társadalomnak van-e jövője Európában vagy Magyarországon. Ugyanakkor ez a látzólagos vagy valóságos egybeemosódás rávilágít arra, amit e dolgozat bevezetőjében a hermeneutikával kapcsolatban említettem, s amit a dolgozat végén a kereszténység

posztmodern értelmezésével kapcsolatban alább részletesebben is tárgyalni fogok. Arra ugyanis, hogy a történelemről, kereszténységről való tudományos beszéd a téma miatt alá van vetve azoknak az érdekeknek, melyek az erről szólót a diskurzus többi szereplőjét is meghatározzák. A hermeneutikai fordulatot követően a tudományos beszédben egyértelműen reflektáljuk, hogy nem léteznek érdekmentes kijelentések és fogalmak. Minden megszólalás egyben vallomás is arról, hogy milyen értékrendszerből, vallási és politikai stb. felfogásból szólalunk meg. A saját álláspont és attitűd reflektálása nyilvánvalóan nem teszi lehetetlenné a választott téma kifejtését, ám ezen túl arra is lehetőséget biztosít, hogy a mondottakat a beszélő speciális vagy akár regionálisan jellemző diszpozíciójának ismeretében árnyaltabban foghassuk fel. A valláskutatásban, így a vallásszociológiában is a saját vallás tematizálása kiemelten is igényli a reflektált érintettségen nyugvó tárgyszerűséget.

Egy további észrevételem, hogy az előadásban végig összemosódott a vallás és az egyház, a kereszténység és a katolikus egyház. Itt világosabb szétválasztásokra lenne szükség. Amennyiben a különböző történelmi korszakokban, akár pl. a középkorban a kereszténységről beszélünk, korszak-specifikusan mondható csak meg, hogy mit értünk rajta. (V. ö. BREDERO 1998) Nyilvánvaló, hogy a középkorra vonatkozóan aligha beszélhetünk társadalomtudományi értelemben személyes vallásosságról, hiszen az a modern társadalmi viszonyok között értelmezhető csak. A középkor személyei számára – és itt is óvatosság szükségeltetik, hogy milyen értelemben beszélhetünk a középkor személyeiről, de az bizonyos, hogy a mai személyfogalmak ismérvei közül csak egynémelyik alkalmazható eredményesen a középkori emberre. A társadalomba való beilleszkedés inkludálta a katolikus egyház társadalmi pozícióját is, de a kereszténység vallása, mint *differentia specifica* az egyének szintjén biztosan nem értelmezhető fogalom. A középkor tehát nem keresztény abban az értelemben, amit ma kereszténységnek nevezünk. Ha pedig a keresztény vallás középkori jelenlétét tesszük társadalomtudományi elemzés tárgyává, akkor is kellő óvatosság szükségeltetik, hogy vajon nem arról van-e szó, hogy az uralkodókra érvényes keresztény jelzőket egyszerűen átvetítjük a társadalomra. A társadalom egyenlő az uralkodóval, és amilyen mértékben keresztény az uralkodó, olyan mértékben keresztény a társadalom is. Ráadásul a történészek kimutatják, hogy a középkori ember világképe sokkal inkább mágikus volt, mint keresztény, tele ezoterikus tanokkal és praktikákkal, amiket bizonyos teológiai alapállásból nézve babonának is lehet nevezni. Ezek sokkal elterjedtebbek voltak annál, hogy a kereszténységhez képest peremjelenségeknek tekinthetnénk őket. A fejedelmek kereszténnyé válása és a városok, majd a falvak templommal és haranggal való ellátása kétségtelen politikai és életvezetési kereteket jelentettek a középkor embere számára. A harangszó strukturálta a földművelő és iparos ember hétköznapi életét, aki egyébként vallásának tanításairól vajmi keveset tudhatott. Gondolkodását spirituális hybris hatá-

rozhatta meg. A hókuszpókusz kifejezés jól jelképezi ezt: „*hoc est enim corpus meum*” a latin miseszövegben, a hétköznapi nyelvben pedig mágikus varázsszó.⁵ (KRAUSE 2008, 192kk)

Miközben tehát természetesen lehet elképzelésünk az középkor vallásosságának bizonyos mértékű homogenitásáról, a középkori ember hétköznapi életének és „személyes” hitvilágának kutatásaiból származó adatok óvatosságra intenek, és ezzel csak a legkevesebbet állítottuk. Az a vallástudományból elsősorban Edward Burnett Tylorra visszavezethető ú. n. *survival* tézis, mely szerint minden kor vallási képzeteiben valamiképpen korábbi korok képzetei élnek tovább, a középkor emberének vallási világára is érvényes. Annak fokát pedig, hogy a keresztény igehirdetés és misszió milyen mértékben volt képes az alapvető vallási modelleket speciális keresztény tartalommal megtölteni, nehéz megállapítani.

A középkori inkvizíció tevékenységét tekintheti a mai történetírás a központosított ideológiai hatalom helyi érvényesítésének, melynek révén a keresztény hittartalmak és liturgikus gyakorlatok homogenitása biztosítva volt. Ám az inkvizíció szükségessége és aktivitásának mértéke egyben ugyanúgy utal a vallásosság inhomogenitására is. Az inkvizíciós aktákból tudni, hogy milyen jellegű és milyen mértékű hiedelemvilággal szemben próbálta állam és egyház kart karba öltve érvényesíteni a kereszténység hitel- veit és az egyház hitértelmezési exkluzivitását. (FRANCE 2006)

Végül – kissé vissza utalva a vizsgálgató személy kontextuális meghatározottságáról mondottakra – a keresztény társadalom fogalmának használatakor fontos reflektálni azt a XIX. sz.-tól egyértelműen kimutatott összefüggést, miszerint a kereszténység a mi kultúrrégióinkban gyakorta a közvélekedés számára nem jelentett mást, mint hogy nem-zsidó. Kétségtelen, hogy ez a témakör például Magyarországon különböző publikációkban olyan hévvel és éllel került tematizálásra, amit tudományosan nem szükséges értékelni. Azonban keresztény társadalomról szólva aligha kerülhető meg annak vizsgálata, hogy a múlt század első felében, vagy akár a 19. század utolsó évtizedeiben a kereszténységre hivatkozó személyes, civil társadalmi és állami identitás állagát vagy tartalmát milyen mértékben és módon határozta meg a zsidósággal szembeállító ön-meghatározás. Ennek az árnyalt vizsgálatnak az eredményeképpen fogalmazható meg társadalomtudományi válasz arra a kérdésre, hogy pl. olyan óriás személyiség számára, mint Prohászka Ottokár, a zsidósággal kapcsolatos megkülönböztetésnek mi volt a társadalomépítő, identitást, kohéziót, konszenzust biztosító eleme. Tágabban fogalmazva, ha kereszténységről beszélünk, akkor vallás szempontjából fontos, hogy a kereszténység mindig is akkor koncentrált sajátos vallási identitásának megfogalmazására, ha

5 Wo man früher in Zaubersprüchen den germanischen Wodan angerufen hatte, wandte man sich nun an Christus. Und an den Weihnachtstagen gedachte man nicht allein der Geburt des Heiland, sondern man pflegte noch die Vorstellungen von der Wilden Jagd, auf der ein Geisterheer die Nächte um das alte Mitwinterfest unsicher machte. Jenseits der Lehren der geistlichen Obrigkeit existierte so etwas wie eine praktische Volksreligion, die gerade im Alltag nicht mit den verordneten Glaubensinhalten übereinstimmte. (193)

valamely más vallással került erőteljes kapcsolatba. Etekintetben – éppen a keresztény társadalom történetét tárgyalva – aligha nélkülözhetők a mélyebb elemzések.

Kereszténység dekonstruált fogalma

Nyugat vagy kereszténység

A keresztény társadalom fogalmának pontosítása érdekében érdemes komolyabb figyelmet szentelni Gianni Vattimo olasz filozófus tanulmányának, amely a szerző *After Christianity* c. kötetében jelent meg 2002-ben: Nyugat vagy kereszténység (69-82). (VATTIMO 2002) A tanulmány címében olvasható „vagy” kifejezés többféle értelmezésének lehetőségével indítja gondolatmenetét a szerző. A „vagy” felfogható kizárólagos értelemben, Vattimo azonban nem választási helyzetet jelölő kifejezésként értelmezi, hanem két szinonim fogalmat egybekapcsoló kifejezésként (a latin *sive* értelmében). Alapállása szerint a „Nyugat” és a „kereszténység” egymástól nem csak elválaszthatatlan fogalmak, hanem szinte azonos jelentésűek. Elutasítja azt a vélekedést, hogy a kereszténységgel szemben állna a mai nyugati kapitalizmus és konzumizmus és azt is, hogy a kereszténység olyan metafizikával és etikával rendelkezne, amely tagadná a Nyugat által fémjelzett gondolkodás- és magatartásmódot. Ezt a nézetet fundamentalista keresztény felfogásnak titulálja, amely óva inti a kommunizmus bukása után a vasfüggöny mögül érkező keresztényeket attól, hogy a totális diktatúra elleni fellépéssel párhuzamosan beleessenek a szekuláris Nyugat csapdájába. Vattimo szerint a Nyugat nem áll diametrálisan szemben a kereszténység alapvető eszméivel.

Az a Blumenberg képviselte felfogás, miszerint a ptolemaioszi ember szemben állna a kopernikuszi emberrel, abban az értelemben, hogy előbbi önmagát, míg utóbbi a napot (a transzcendenst) állította szellemiségének központjába, nem alkalmazható minden további nélkül a Nyugat és a kereszténység közötti különbség metaforájaként. (BLUMBERG 1966) Éppen ellenkezőleg a Nyugat mint olyan nem előzmények nélkül alakult ki Európában, hanem nagyon is a kereszténység folyamányaként, ahhoz szervesen odatartozva, abból kinőve, azt folytatva. Karl Löwith és mások is a felvilágosult, szekuláris modernitást, a zsidó-keresztény örökségben látják megalapozva. A radikális szembeállítás megközelítései „panoráma” jellegűek (*panoramic*) Vattimo megfogalmazásában, mintha a mai Nyugat vagy modernitás folyamataira a kereszténység történetétől függetlenül, mintegy kívülről, panorámaként lehetne tekinthető, s fordítva is, mintha a kereszténység nosztalgikus visszakövetelői akár csak elvileg is képesek lehetnének a jelen modern társadalmi és kulturális állapotot kívülről szemlélni, mint egy eléjük táruló panorámát. A megfelelő hermeneutika azonban – nem utolsó sorban a történelem iránti tisztelettől vezérelve – szembe kell helyezkedjék ezzel a panoráma jellegű megközelítéssel.

Amennyiben a Nyugat a kommunizmus bukása után önmagát már nem az ezzel valószembenállásban fogalmazza meg, akkor identitásának más gyökerek, hagyományok felé kell nyitnia. Csak a keresztény gyökerek állnak rendelkezésre számára, amelyek természetesen változtak, ugyanakkor mégis az európai identitás elsődleges forrásai. A felvetés legprovokatívabb pontja nyilván az, hogy a szekularizáció nem áll szemben a kereszténységgel. Vattimo gondolatmenete értelmében a kereszténység és a Nyugat azonossága pozitívan fogalmazva elsősorban két dolgot jelent. A Nyugat a kommunizmus bukását követően és az európai egyesülése tendenciák miatt is rászorul valamely egyesítő és identitást biztosító forrásra, amely nem lehet más, mint a kereszténység szekularizált formája, amely tehát nem alternatívája a kereszténységnek, hanem folytatása. Másrészt a kereszténység láthatóan megújult vitalitása, nem tekinthető másnak, mint a keresztény Nyugat újbóli önmagára találásának.

Novalis Európa egységének lehetőségét a kereszténységben látta. Amennyiben a mai Európa egyesülési törekvéseit komolyan vesszük – úgymond ebben a szekuláris megközelítésben –, akkor éppoly komolyan kell vennünk az európai kontinensen tapasztalható vallási megújulási folyamatokat is, melyek közül, a kettő összetartozásának szimbólumaként is felfogható II. János Pál eredményes igyekezete, melyet mindkét területen illetve cél érdekében kifejtett. A modernség egyik legfontosabb alkotóeleme a racionalitás, amely Max Weber kifejtésében, sehol másutt inkább, mint éppen Európában teljesedett ki, s mindez azért volt lehetséges, mert ez a kontinens a zsidó-keresztény hagyomány által meghatározott kultúrával rendelkezett. Sőt a természettudományos kutatás, a gazdasági folyamatok támogatása ezen a földrészen egybe esett a protestantizmus vallási parancsaival. Weber gondolatain túlmutatóan Colin Campbell egyenesen úgy érvel, hogy a nyugati fogyasztói mentalitás (*consumerism*) nem egyszerűen az érvek és az igények felpozíciójának eredménye, hanem az európai mentalitás ennél sokkal mélyebb jellegzetességének következménye, amely nyitott volt és vágyakozott az újdonságra, a még nem érzékelhetőre és tapasztalhatóra. A reformáció – véli Campbell, Weber logikájával egybehangzóan, és azt mélyebb gyökerekig visszavezetve – a jelen világon túl mutató világra való orientálódás eredeti tanítását szította fel, amelynek nem kell túlviláginak lennie ahhoz, hogy ne legyen jelenvilági. Ezt a logikát követve éppen az, ami a nyugatot, a szekularizált modernitást elsődlegesen jellemzi, nem másból forrásokozik, mint a kereszténység alapvető kulturális és vallási hagyományából. (CAMPBELL 1987)

Vattimo gondolatmenete a keresztény társadalom (vége) felvetéssel kapcsolatban elsődlegesen azért tűnik számomra megfontolandónak, mert a hagyományos és szokványos szembeállítást a kortárs kapitalista, nyugati értékek és a kereszténység között dekonstruálja és egy új hermeneutikával a kettő közötti szoros összefüggést, sőt ekvivalenciát mutatja ki. A modern nyugat-európai társadalom jellegzetességeit visszavezeti

a keresztény tanítás gyökereire, a kereszténység jellegzetességeit, melyeket a középkorban láttat kiforrott és homogén módon megnyilvánulni, mint európaiakat és tovább élőket vezet vissza a jelenre.

Kereszténység és pluralizmus

A kereszténység Európában már nem az emberi kultúra magától értődő és egyedüli képviselője, hanem a kulturális sokféleség konfliktív szereplője. Már nem tekinthetünk rá úgy, mint ami fényt gyújtana a többi kultúra sötétjébe.

A protestantizmus, a felekezeti háborúk, aztán a szekularizáció és a liberalizmus lett a megoldás arra, hogy a kereszténység konfliktusait megoldják visszaszorítván azt a privát szférába és a civil szférába. Kérdés azonban, hogy a liberalizmusnak ez a megoldása alkalmas-e a jelen korunkban, amikor már más vallások is jelen vannak egyazon társadalmi és kulturális térben. Hogyan kezelhetők az interkulturális konfliktusok? Ez a jelenlegi posztmodern Európa egyik központi kérdése, s ez az, amelyre a válasz keresésekor a kereszténységről való gondolkodásunkat új szempontokkal kell kiegészítenünk. A liberalizmus megoldása a vallási konfliktusok kezelésére tehát az volt, hogy visszaszorította azokat a magán és a civil szférába a politikai és erkölcsi publikus szférából. Erre azonban csak azért volt lehetősége, mert a társadalom mint társadalom a keresztény örökség alapján rendelkezett működéséhez elégséges kohézióval. A közös keresztény gyökerek jelentették a társadalom társadalmiságát – amint Durkheim vallásemélete alapján ezt általánosságban is érvényesíthetjük. A liberális megoldás filozófiáját és retorikáját tekintve homlok egyenest szembe helyezkedett a kereszténységgel, ám ezt csak abban az esetben tekinthetjük a történet adekvát leírásának, ha a kereszténységet azonosítjuk azzal a társadalmi pozícióval és intézményi dimenzióval, amit a poszt-feudális európai történelemben játszott a felvilágosodás és még inkább a reneszánsz és a modern idején. A kereszténység azonban ennél többet és mélyebbet jelentett a társadalom számára. Sőt azt is érzékelhetjük, hogy ma is többet jelent. Olyan közös kulturális alapot, amely a modern európai társadalmat azzá tette, ami.

Az elmúlt esztendőök számos, iszlámmal, helyesebben az iszlám európai jelenlétének bizonyos típusával kapcsolatos konfliktus, mint a franciaországi chador-viseléssel vagy a svájci minaret-építéssel összefüggő nyilvános viták és jogi megoldások mutatják, hogy az európai társadalom – pontosabban a nyugat-európai – ezeket a nem-keresztény vallási szimbólumokat kirekeszti, miközben a keresztény szimbólumnak – a fészületnek – az állami iskolákban való jelenlétét inkább csak egy kisebbség kifogásolja és az eltávolítására tett kísérletek messze nem jártak akkora sikerrel, mint a chador és a minaret tilalma. Ebben elsősorban nem a két vallás közötti konfliktus mutatkozik meg, hanem a fundamentalista és intoleráns szélsőségekkel szembeni óvás és tiltakozás, ami a kereszténység öröksége Európában. Ilyen értelemben a kereszténységet megint

csak nem szűkíthetjük le a modern szabadságjogokkal szemben tiltakozó és azt elítélő pápai centralizmusra, hanem észre kell vennünk benne azokat az értékgyomán-yokat, melyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy a fundamentalizmus megítélése negatív legyen és a szabadságjogok beleértve a vallásszabadságét is kiegyensúlyozott pluraliz-musa érvényesülhessen.

A kereszténység Európában volt a feltétele a kulturális tolerancia és pluralizmus eszméjének, ám amikor a koloniális korszakbeli egyetemes érvényű, a társadalom mű-ködését megalapozó és lehetővé tévő szerepét elveszítette, ezt a funkciót tovább már nem tudta betölteni. Ezzel kapcsolatban a kérdés úgy vetődik fel, hogy a kereszténység ilyen értelmű funkcióját mi veheti át, ezt a hiányt mi töltheti be. Vagy arra az állás-pontra kell helyezkedünk, hogy a kereszténység kulturális egyetemességének elmúltá-val minden nemű egyetemesség lehetősége is a múlté vált?

Látnunk kell a jelenkori kereszténységen belül, hogy az egyetemesség és a partikula-ritás között húzódik a legmeghatározóbb törésvonal. Az egyetemesség elutasítása mö-gött a modern általános elutasítása húzódik meg. A modern pedig nem a kereszténység egyetemességével, hanem annak bizonyos felfogásával és jelenlétével szemben alakítot-ta ki önmaga pozícióit, mintegy a kereszténység kulturális örökségének talaján állva. A modern a kereszténység lényegi üzenetének és európai kulturális innovációjának meghosszabbítása, továbbvitele, lefosztva róla a szabadsággal szembeni destruktivitás és az ezzel szorosan összefüggő intézmény-centrikus érdekérvényesítés ráakódott réte-geit. A kereszténységnek ez a felfogása abban a hitben végzi vallási és kulturális misz-szióját, hogy az európai keresztény hagyomány értékeit meg kell védenie de legalább is ellensúlyoznia kell a modern racionalizmussal, relativizmussal, szekularizációval stb. szemben. Ez a küldetés azonban csak akkor járhat sikerrel, ha a kereszténység lemond evolúciós és imperialista paradigmájáról és visszatér a modernizációval való lényegi szolidaritásához. (97) Ha a kereszténység nem békül k a szekularizációval – ha nem ismeri fel a vele való szerves egységét –, akkor óhatatlanul belesodródik a többi par-tikuláris vallási hagyomány és közösség sorába, melyeket nem jogtalan szociológiai értelemben a szekta kifejezéssel illetni.

Miközben a kereszténység részt vesz a vallási sokféleség dialógusaiban, egyszerre kell tudatosítani egyediségét, vallásának sajátos, másokétól eltérő elemeit és jegyeit, és egyszerre nem szabad elfeledkeznie arról, hogy a gyarmati korszakban alapját képezte a civil, a társadalmi egyetemességnek. A kulturális dialógus során erre az utóbbira kell helyeznie a hangsúlyt, mert ezt a kultúrát és hagyományt csak a kereszténység képes emlékezetben tartani. Csak az egyetemességet, a sajátos antropológiát és társadalom-felfogást megalapozó keresztény európai kultúrhagyomány képes biztosítani annak feltételét, hogy egyáltalán a vallási sokféleség korszakában párbeszéd folyjék. Saját kol-oniális történeti hagyományának kritikus és differenciált újraértelmezése okán azon-

ban ebben a párbeszédben csak úgy vehet részt, ha lemond vallási exkluzivitásáról és szerepét elsődlegesen abban jelöli ki, hogy a dialógus fenntartható legyen és az abban szereplők szóhoz jussanak. Az arisztokratikus és diktatórikus hagyományát kritikusan átértékelve a civilizatórikus és „vendégbarát” (*hospitality*) hagyományát kell előtérbe helyeznie. Az univerzalizmus diktatórikus pozíciójából az univerzális értékek támogatásának pozíciójába helyezkedő kereszténység elsősorban a hallgatásával jeleskedhet, amellyel hangot ad a vendégszeretetnek. A keresztény feszület fent említett példájára visszatérve ez az alapállás azzal poentírozható, hogy nem lehet a feszületben egyszerre az egyetemes emberi értékek egyik vezérszimbólumát látni, s ezzel párhuzamosan, s ennek egyben ellent is mondva, benne a keresztény vallás partikularitását hangsúlyozni, és vele a keresztény vallás intézményeinek politikai érdekérvényesítését végezni.

Természetesen naivitás lenne azt gondolni, hogy ennek a civilizatórikus opciónak ne lennének jelentős következményei a kereszténység kortárs önértelmezésére vonatkozóan, kiemelten a keresztény egyházak társadalmi pozíciója és vallási missziója tekintetében. Sokan a keresztény teológiai hagyományok alapján állva bírálhatják ezt a felfogást és szemére vethetik, hogy nem felel meg az eredeti keresztény tanításnak és az erre épülő küldetésnek. Ez a vita azonban nem úgy dönthető el, hogy a kereszténység eredeti lényegének egy bizonyos felfogását állandónak vesszük és a változó korok változó kihívását ennek fényében értelmezzük, valamint az így feltételezett állandóságra építve határozzuk meg a kereszténység intézményes képviselésének mindenkori funkcióit, formációit és eszközeit. Éppen ellenkezőleg, a kereszténység túlélésének egyik leglényegesebb titkát abban a képességben jelölhetjük meg, hogy képes volt minden kulturális és politikai paradigmaváltásra saját vallási forrásainak és történelmi tapasztalatainak újraértelmezésével válaszolni.

Egy áthallás: Bibó európai társadalomfejlődés

A Keresztény társadalomról Bibó István az 1945-50 között Szegeden tartott politikai előadásaiban úgy beszél, mint elérendő perspektíváról. Azt állította, hogy az emberiségnek szüksége van arra, hogy olyan közös értékek mellett kötelezze el magát, melyek megkérdőjelezhetetlenek még akkor is, ha közben éles ellentétek, akár erőszakos háborúk is lehetnek az országok között. (DÉNES 2004)

Alapérték és konfliktus, a kettő ebben a gondolatmenetben nem zárja ki egymást, hanem az alapértékekhez való ragaszkodás teszi lehetővé, a produktív konfliktuskezelést. Bibó a modern kor re-barbarizálásáról beszél, amelynek éppen ezek az alapvető konszenzusok hiányoznak. Nem meglepő, hogy a második világháború utáni években tartott előadásaiban megkülönböztette a középkori keresztény háborúkat a jelenkori barbár háborúktól. Ilyen értelemben Bibó (is) az európai kultúra hanyatlásáról beszél. Ez a gondolatmenet összhangban áll az európai társadalomfejlődésről írt nagy tanul-

mányában állítottakkal. Ebben Bibó azt képviselte, hogy ennek a fejlődésnek értelme, gerince, iránya az erőszakmentes konfliktuskezelés felé mutat.

A két felvetés kombinációja szerint, tehát, a kereszténység alapvető értéke, amely a minőségi konfliktuskezelés feltétele. Másrészt pedig olyan cél, amely az erőszakmentesség felé hajt, amely centrális evangéliumi maxima. Ilyen előfeltételek mellett érthető, ha Keresztény társadalmat, mint perspektívát állítjuk, amely a fogalom normatív, mondhatjuk teológiai értelme. Szembeállva azzal a Keresztény társadalom fogalommal, amely a középkorra vonatkozik, és talán elsősorban a trón és az oltár szoros szövetségében ragadható meg politikai szempontból. Bibó a fentebb említett előadásában azonban explicite szemben áll a Keresztény társadalom ilyen felfogásával, amennyiben az egyház túl hatalmát bírálja. Számára a kereszténység nem az egyház hatalmát jelenti, hanem *sensus communis*, olyan alapvető értéket, amely az élhető társadalmat lehetővé teszi.

Összefoglalás

A „keresztény társadalom” fogalmának és történetének értelmezése azt követeli, hogy a fogalom teológiai és társadalomtudományi értelmezését külön válasszuk. Ennek a differenciálásnak erejében a fogalom használatát a társadalomtudományi vizsgálódásunkban a leíró megközelítésre használhatjuk, miközben a teológiai értékelések esetében a normatív alkalmazás az adekvát. Amennyiben pedig ezt a fogalmat az európai társadalomfejlődés különböző szakaszainak leírására és értelmezésére használjuk, akkor megnyílik a lehetőség arra is, hogy a teológiai alapú megközelítés kritikájával karöltve újra felvessük azokat a kérdéseket, melyeket a konstantini kereszténység Európája és a modern, gyakorta szekularizáltnak nevezett Európa közötti viszonytal kapcsolatban a társadalomtudomány és a teológia közösen a keresztény társadalom hanyatlásaként tematizál. A kereszténység és a keresztény társadalom fogalmak megfelelő hermeneutikája és dekonstrukciója lehetővé teszi modern Európa és a kereszténység viszonyának újfajta értelmezését, melyet Vattimo alapján itt éppen csak felvethettem. A további kifejtés már meghaladná jelen tanulmány kereteit.

Irodalom

- BABITS, MIHÁLY (1936): Az európai irodalom története Budapest: *Nyugat*.
BELLAH, ROBERT NEELLY (1968): "The Sociology of Religion: A Study of Christendom, v 3: The Universal Church." *Sociological Analysis* (Worcester, Mass.) 29:160-161.

- BLUMENBERG, HANS (1966): *Die Legitimität der Neuzeit Frankfurt am Main*: Suhrkamp.
- BREDERO, ADRIAAN HENDRIK (1998): *Christenheit und Christentum im Mittelalter: über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft* Stuttgart: Steiner.
- CAMPBELL, COLIN. (1987): *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism* Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.
- DAVIE, GRACE (2010): *A vallás szociológiája*. Ford. Wessely, Anna Pannonhalma: Ben-cés Kiadó.
- DÉNES, IVÁN ZOLTÁN (Szerk.). (2004): *Bibó István egyetemi előadásai 1942 - 1949*. (Sajtó alá rendezte, a szövegeket gondozta: Balog Iván és Tóth László Dávid). Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.
- FLINT, JOHN T. (1972): "The Sociology of Religion: A Study of Christendom, v 1-3." *Journal of the American Academy of Religion* 40:110-116.
- FRANCE, JOHN (2006): *Crusades and the Expansion of Catholic Christendom* Abingdon: Routledge.
- JENKINS, PHILIP (2008): *The lost history of Christianity: the thousand-year golden age of the church in the Middle East, Africa, and Asia- and how it died* New York: HarperOne.
- KALLSCHEUER, OTTO (1996): *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus* Frankfurt am Main: S. Fischer.
- KITAGAWA, JOSEPH M. (1957): "Joachim Wach and Sociology of Religion." *The Journal of Religion* 37:174-184.
- KOSELLECK, REINHART (1979a): *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KOSELLECK, REINHART (1979b): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* Stuttgart: Klett-Cotta.
- KRAUSE, ARNULF (2008): *Europa im Mittelalter*. Wie die Zeit der Kreuzzüge unsere moderne Gesellschaft prägt Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- MARTY, MARTIN E. (2007): *The Christian world: a global history*. (Modern Library chronicles 29 New York: Modern Library.
- MCLEOD, HUGH és USTORF, WERNER (2003): *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- METZ, JOHANN BAPTIST (1980): *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums München: Kaiser.
- PICKEL, GERT (2011): *Religionssoziologie*. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.

- RICOEUR, PAUL (1999): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi, Gergely és mások Budapest: Osiris.
- RORTY, RICHARD és VATTIMO, GIANNI (2006): *Die Zukunft der Religion* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHREITER, ROBERT J. (1992): *Abschied vom Gott der Europäer zur Entwicklung regionaler Theorien* [Theologien] Salzburg: Pustet.
- STARK, WERNER (1966): *The sociology of religion: a study of Christendom*. (International library of sociology and social reconstruction London,; Routledge & Keegan Paul.
- VATTIMO, GIANNI (2002): *After Christianity*. (Italian Academy lectures New York: Columbia University Press.
- ZINSER, HARTMUT (2010): *Grundfragen der Religionswissenschaft* Paderborn; Wien [u.a.]: Schöningh.

Kamarás István OJD:

A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik egyházainkban

Tomka Miklós emlékére

Ezt a címet adta Tomka Miklós váratlan halála előtt tíz nappal a Magyar Szociológiai Társaság Vallásszociológiai szakosztályában tartott előadásának, és írásos téziseinek. Feltehetően ez lett volna témája soron következő nagyszabású kutatásának is, melynek egyik fő szövege bizonyára a hagyományos, intézményes, a mindenkorri hatalommal összefüggő, egyszerre hitvédő és fogyasztói kultúrvallásosság válsága lett volna.

Pluralitás és pluralizmus

Tomka (2007) abból indul ki, hogy az elmúlt évtizedek meghatározó társadalomtudományi elméletei a társadalomfejlődést két folyamatra vezették vissza: a racionalitás egyre erősebb érvényesülésére és a funkcionális differenciálódásra. A pluralitás világára szerinte elsődleges jellemző életvilágunk darabokra töredezettsége, a komoly energiákat lekötő, egészségünket és egész-ségünket károsító gyakori szerepváltás, a normák sokféleségének pluralizmusa, mely sokak számára relativizmus káoszát vagy labirintusát jelenti, amelyben az állhatatosság és a hűség nagyon sokaktól erőn felüli erőfeszítést követel, ugyanakkor kellőképpen fel is értékelődik. Látnunk kell azonban azt is, hogy a pluralitás ugyanakkor felerősíti az egység vágyát és szükségletét, de új módokon, például a másként gondolkodó és viselkedő emberekkel való együttműködés formájában.

A funkcionális differenciálódás erősen csökkenti a vallás társadalmi szintű integratív szerepét, mindennek során a vallás a világ egyre több régiójában speciális igények kielégítésére szolgáló társadalmi alrendszerre válik, majd az egyes emberek életében is leértékelődik. W. Sluchter (1990) úgy látja, hogy az élet alternatív értelmezéseinek elszaporodása következtében a vallásos hitek szubjektívekké, csak a maguk módján vallásosakká válnak, és nem integrálódnak sokak számára elmondható és átadható

vallásos világnézetté. Sokan úgy tapasztalják, hogy az ész karizmájára hivatkozó ember-centrikus világi humanizmus nagyon erős és sikeres konkurensé lett, legalább is a hagyományos vallásosságnak.

Kérdés, mennyire feltartóztathatatlan folyamat ez? Mennyire igaz mindenféle vallásosságra? Vagy csupán a hagyományos, intézményes, egyházas vallásosságra? Egyesek, például Newbigan (2006), úgy látják, hogy M. Weber ugyancsak tévedett, ugyanis a vallás, ha megváltozott formákban is, még a leginkább szekularizált társadalmakban is tovább él. Valóban sok jel mutat arra, hogy az emberek képtelenek a tiszta racionalitás világában élni, hogy az elvilágiasodott világ mégsem lett vallás nélküli világ. Azt, hogy mennyire nem egyértelmű és egyirányú ez a folyamat, jól érzékelteti két, egymással felelő adatsor: hazánkban 1991 és 2008 között 12 százalékkal csökkent a hetente vagy havonta templomba járók aránya, ugyanakkor 9 százalékkal nő az Istenben, 13 százalékkal a halálutáni életben, 9-9 százalékkal a pokolban és a mennyországban, 14 százalékkal a bűnben hívők aránya (Rosta 2011). Úgy tűnik, hogy a vallásosságnak csupán az a pluralizmus jelent kedvezőtlen éghajlatot, melyben minden szubjektív és relatív, ezzel szemben a különböző kultúrák és nézőpontok konstruktív diskurzusát jelentő pluralitás viszont kifejezetten kedvező lehet „Krisztus szeretete szélességének és hosszúságának” jobb megismerése szempontjából (NEWBIGAN 2006).

A „keresztény társadalom” korszakának vége

Tomka szerint a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, mely immár nem lehet a jelen mércéje. Felhívja figyelmünket arra, hogy a nemzetközi társadalomtudományi szóhasználat nagyon tudatosan megkülönbözteti a Christianity és a Christendom fogalmát, ami a magyarban elég hiányzik. A „keresztény társadalom” tehát helyhez és időhöz kötött, azaz esetleges társadalmi-kulturális formáció. A keresztény hitrendszerrel összefonódó és a kereszténységre támaszkodó plauzibilitási struktúra, civilizációs forma, melynek jellemzői Tomka (2010) szerint a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya, a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elem-anyagában, szerves egységbe foglalásában és magától értetődővé tételeiben, az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend, valamint e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere, végül pedig a szóban forgó civilizációs forma osztatlan belső egységének megfelelően a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata.

Lejárt mindkét societas perfecta, vagyis az állam és egyház kora, figyelmeztet J. Kerkhof és P.-M. Zulehner (1995), és azt jósolják, hogy majd a hívő közösségek egyre

inkább az önkéntes szervezetek formáját veszik föl egy pluralisztikus, sokvallású társadalomban. Tomka (2010) szerint a „keresztény társadalom” önmagát is legitimáló ideológiája az az elképzelés volt, hogy Isten országa itt a földön a politika, valamint az állam- és társadalomszervezés eszközeivel valósítható meg. Az „orbis christianus” és a „sacrum imperium” bármennyire is nagy horderejű utópiák voltak, mégis oda vezettek, hogy a vallás és az egyház – ha nem is feltétlenül az éppen adott politikai-hatalmi rendszer, de – a politikai és társadalmi rend függvényévé vált. A „vallásosság” pedig ebben a helyzetben nem személyes döntés, hanem egy kultúrában, olykor egy másoknál magasabb rendűnek deklarált kultúrában, olykor kultúrharcban való – végső soron választási lehetőség nélküli – részvétel (ami persze nem zárja ki a személyes döntés és a rendkívüli elköteleződés alkalmankénti lehetőségét).

A kereszténységnek nagy árat kellett fizetnie, hogy önmaga maradjon, állapítja meg A. Harnack (2000). Elkerülte ugyan a viharos hellenizálódást, de a görög filozófiai gondolkodás hatására a keresztény vallás egyre inkább tanná vált, a vallási intézmény egyre inkább szakralizálódott, a jézusi „ne féljetek” és az örömhír elhalványodott, az erkölcs szabadságából egyre többet veszítve, egyre rigoristábbá vált. Mindennek ellenére Harnack szerint is megmaradt az evangélium, hiszen éppen ez képezte az első századok eléggé különféle kereszténységeinek közös magvát, melyet a gyülekezetek tevékeny testvéri közösségei hordoztak, megtestesítve a Krisztusba vetett tökéletes bizalmat, az áldozatkészséget és az erkölcsi tisztaságot.

Az első századokban fokozatosan intézményeső, de azért mozgalmi dinamikáját is megőrző kereszténységből (THEISSEN 2011) a „keresztény társadalom” az egyközpontú társadalmi-politikai rendszerek korában és feltételei között jött létre a 4. században, nagy Konstantin milánói ediktumával kezdődően. Ekkor még az állam és az egyház viszonya Tomka (2010) szerint a konstruktív dinamikával jellemezhető. Az állam-egyház agresszív ortodoxiája a görög katolicizmuson belül jön létre, melyre Harnack (2000) szerint a már korántsem evangéliumi tradicionalizmus, intellektualizmus és ritualizmus jellemző, és egy kiokoskodott Krisztus. Az evangéliumi kereszténység és a vallás élő valósága a világi egyháznak is hátat fordító szerzetességben őrződött meg leginkább. A római változat Harnack szerint a történelem legnagyobb, leghatalmasabb, legbonyolultabb és mégis legegységesebb képződménye volt, mely másképpen nevelte a román-germán népeket, mint a görög változat a szlávokat, mert olyasmit bocsátott rendelkezésükre, amely képes volt kibontakozni. Az egyház azonban már itt sem evangéliumi gyülekezet, hanem elsődlegesen politikai szervezet.

Tomka (2010) szerint a kereszténység történetének következő szakasza az 1112-es wormszi konkordátumtól a reformációig tart, melyben a „keresztény társadalom” olyan kulturális-társadalmi egység, olyan fejlődő kultúra, melyet felsőbbrendűségi attitűd jellemez. Ebben az időszakban vallás és politika még egyensúlyban van, vagyis a kor-

mányzati hatalom éppoly fontos mint az evangélium. Másképpen: az evangélium nem fontosabb, mint a kormányzati hatalom. A premodern társadalomban a kereszténység egy speciális szerveződési formát és szerepet valósított meg, amivel a társadalmi rend egészének is sajátos alakot adott. Ez Tomka szerint lényegileg eltér mind az őskereszténységben, mind a missziókban, mind kisebbségben lévő kereszténység körében létrehozott intézményes formáktól. Harnack (2000) pedig így fogalmaz: a római egyház a római világbirodalom történetéhez tartozik, papjai nem szolgálnak, hanem uralkodnak.

A következő szakasz Tomka téziseiben (2010) a reformációtól a 20. század második feléig tart. A protestantizmust A. Harnack (2000) Európa legnagyobb hatású kezdeményezésének tartja, mert a reformáció az evangéliumi a vallási tapasztalatot, Isten ígét és a hitet állítja középpontba. Bár a protestantizmusnak csatlódnia kellett abban a reményében, hogy az evangélium az egyszerű ember számára teljességgel megismerhető, ez a remény, ez az esély máig él. Harnack látja a protestantizmus árnyoldalait is, például azt, hogy az új egyházak államegyházakként szerveződtek meg a gyülekezetiség, a felelősség és a cselekedetek rovására. Tomka (2010) a protestantizmusra is érvényesnek tartja, hogy e korszak a kereszténységének legjellemzőbb jegyei a lassú erózió, az önszakralizáció, a megromló világtól való elzárkózás és a természetjog. Ebben a korszakban már nem működik a kétpólusú rendszer, a vallás alárendelődik a politikának. Egyre nagyobb lesz az egyházak fáziskésése a társadalom egészével szemben. Mindazonáltal az eredeti (jézusi) plauzibilitási struktúra, noha általában csak felszínesen, mégis megmarad.

A „keresztény társadalom” végleges és manifeszta felbomlása Tomka (2010) szerint a 20. század hatvanas éveiben történik meg. Ekkor a hirtelen megnövekedett mobilitás, pluralizmus és kommunikáció hatására általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer immár nem egyedülálló volta, ugyanis alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet”, s megjelennek egyéb vallások és ideológiák. Ennek következtében a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket nagyrészt elvesztik. Az egyház hagyományos, vagyis centralizált, klerikális, lakóhely-orientált, rítus- és tanításorientált, férőjogú, az ipari-városi társadalom mindennapjaitól eltvárolodott rendszere egyre inkább konfliktusokat okozó idegen test a plurális modern társadalom mechanikájában, ugyanakkor saját célkitűzései megvalósítása szempontjából is diszfunkcionális.

Minderről a mai keresztény világban eléggé különböző mértékben vesznek tudomást. Kelet-Európa bipoláris rendszereinek vallási világban még nem igen veszik észre, hogy a világ megváltozott. A kilencvenes évek Magyarországon még igen sokan a „keresztény társadalomról” álmodnak, de még eléggé sokan a 21. század elején is, sőt nem kevesen (pártpolitikusok és egyházi vezető egyaránt) valósággal belehergelik

magukat. A plurális társadalomról tudomást nem vevő túlhaladott modellek jelennek meg. Tomka (2010) még a felekezeti iskolákat is ide sorolva, hasonlóképpen érvelve, mint T. Halik (1993) cseh püspök, aki nem igazán tartja katolikusnak azt az életformát, mely szerint „a katolikus ember katolikus szülőosztályon születik, katolikus iskolába jár, katolikus cégnél dolgozik, katolikus kórházban kezelteti magát, katolikus klubban tölti el szabadidejét, és végezetül katolikus temetőben talál végső nyugalomra.” Úgy vélem, szinte mindegyik „keresztény” vagy „katolikus” intézmény bizonyos mértékben és szigorú feltételekkel védhető és megújítható. Az iskola például akkor, ha a keresztény iskola a párbeszédre alapuló misszió iskolája, mely a többenél jobban segíti a hátrányos helyzetűek felzárkóztatását.

A „keresztény társadalom” mérlege

Bárhogyan alakult is, a kereszténység világtörténelmi innováció, mely megváltoztatta a történelem menetét, még a vallás- és egyházkritika lehetőségét is a keresztény civilizáció teremtette meg. A kereszténység nyitotta meg az utat az európai fejlődés irányába. Tomka (2007) szerint a kereszténység három kulcskérdésben hozott történelmi változást. Először is az ember és világa értelmezésében, ugyanis korábban az ember nem volt ura a világnak és a történelemnek. A szakrális csak félig volt szent, és radikálisan profán nem létezett. Az első lépést a zsidóság tette meg, ugyanis ebben a vallásban az Isten valami egészen más, és a szabad ember felelős erkölcsi lénné vált, aki részt vesz a jobb világ általunk történő megteremtésében, és így a profán cselekvés általi szentté válhat. Másodszor a történelmi időfelfogásban, vagyis a lineáris fejlődés elvében, mely szerint a történelem üdvözléstörténet. Eszerint a megváltással már megnyílt az ember szabadságának lehetősége, de még nem érte el az ember a tökéletességet. A kereszténység a magasabb rendű célpont felé haladás (mint a tapasztalati világ koordinátái között zajló sorozat) vallása. Ezzel a kereszténység megnyitja a modernizáció felé vezető út. Ugyanakkor a kereszténységre hivatkozó társadalmi kísérletezés korántsem felelt meg mindig a meghirdetett elveknek. Harmadszor az egyén és közösség viszonyának keresztény felfogása hozott jelentős változást, ugyanis más világvallásokban nem ilyen konkrét a közösségigény. Az egyház krisztushívő közösség és szervezete, egyben a társadalom aktív, politizáló szereplője.

A mára túlhaladott „keresztény társadalom” Tomka (2010) szerint nem volt egyszerűen a kereszténység önálávetése a politikai hatalomnak, nem volt a Jézushoz való hűség elárulása, hanem a kereszténység megvalósításának egyetlen lehetősége az organikus és centralista („egy uralkodó, egy nép, egy vallás”) társadalomszerveződés korában. Mindazonáltal ez nem tekinthető teljes mértékben jézusi (illetve nem igazán

hiteles keresztény) modellnek, hiszen eredendően a kereszténység személyes döntést, meggyőződést és tanúságtételt követel. Ennek Tomka reménye szerint minden bizonynyal inkább lesz esélye a „keresztény társadalom” utáni körülmények között, mint a „keresztény társadalom”-ban.

Mi jöhet a „keresztény társadalom” után?

Többfél út kínálkozik. Vannak kifejezetten rossz válaszok a válsághelyzetre. Egyik sem új, egyik sem bevált, mert mindegyik a világ és az evilág téves megítélésén alapul. Az egyik az integrizmus, másképpen a vallási totalizmus, a vallási hegemonia, melynek fő jellemző jegyei a természetjog túlhangsúlyozása és a világi korlátozása. A „visszavallásosodás” fundamentalista jelenségeinek egyike-másika, például az Opus Dei egyenesen elrettentő. A másik zsákutca az Isten országának (Civitas Dei) és az evilági országnak (Civitas Terrena) radikális különválasztása az újgnoszticizmus és az újmanicheizmus, jegyében. A harmadik az egyre divatosabb ezoterizmus, vagyis menekülés a világtól, mely megjelenik akár az „egyszerű, szegény élet”, akár a keleti típusú miszticizmus programjában. J.B. Metz (2008) kétféle rossz választ, az egyházi önprivatizálás két formáját említ meg: a kicsiny nyáj fundamentalista elképzelését és a polgári szolgáltató egyházat. E tévutakkal a „katolikus elefántot” állítja szembe, mely testes és méretes, mint a legrégibb és egymilliárd hívőt magában foglaló globális intézmény, melynek elefántmemóriája van, hiszen több ezer éves történelmet cipel, ami lehetőséget ad az önkritikára. A „katolikus elefánt” egyfelől vastagbőrű, dacos és maradi, ugyanakkor érzékeny lelkű, ami Metz szerint a compassio jegyében álló politikai misztika forrása lehet.

Hol és mi a vallás helye és szerepe a differenciálódó, változó, plurális társadalomban? Mi az egyházak viszonya a profán világ egészéhez és alrendszereihez (amelyek autonómiáját egyszerűen nem lehet nem elismerni), illetve, hogy ők hogyan fogalmazzák meg identitásukat immár nem (számszerűleg, kulturálisan és társadalomszervezetileg) uralmi helyzetből? Mit jelent a vallásosság egy zömében profán szabályozottságok szerint működő világban? Hogyan tartható fent? Hogyan adható tovább? Hogyan artikulálható értelmes (az elfogadott racionalitási normákkal nem ütköző) volta és értelemadó (azaz célkitűző és rendteremtő) természete – egyfelől a hívő emberek, másfelől a nem hívők nyilvánossága előtt? Ezekre a kérdésekre válaszolva Tomka (2010) úgy gondolja, hogy mindenekelőtt szerint meg kell változnia az egyház-rendszernek, létre kell jönnie a kereszténység új intézményi-szervezeti csíráinak. A „keresztény társadalom” kora utáni vallásosság többé már nem lehet egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás. Ezt a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő

szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás váltja föl, és ennek terhét csak nagyon kis részben tudja átvállalni a vallási intézmény. Az egyén felértékelődése és az intézmény (legalábbis relatíve) strukturális leértékelődése kiinduló feltétele lehet a vallási megújulásnak.

A „keresztény társadalom” utáni időben világ és egyház már nem szembeállítható valóságok, az egyház az öntörvényű világból valósítja meg önmagát. Ebben a törekvésében, figyelmeztet Tomka (2007), a társadalomtudományok segítségére szorul, olyannyira, hogy a filozófiát mint a teológia segédtudományát a szociológiának kell felváltania. A II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb és leginkább a megújulást szolgáló dokumentuma, a *Gaudium et spes* egy optimista katolikus-keresztény antropológiára épül, mely szerint a világ és emberiség nem idegen, mely szerint a megváltás egyetemessége jegyében a keresztény felelősség a világméretű, melynek jegyében meg kell változnia a missziós stratégiának. Még mielőtt megszólalnánk, meg kell hallani az emberek szavát, hogy önmagunkat az ő nyelvükön fogalmazhassuk meg. A „keresztény társadalom” térítése helyett nyílt kimenetelű párbeszédre, őszinte egymásra hallgatásra van szükség. Metz (2008) szerint az a kérdés, hogy az európai egyház világegyházzá válva milyen kapcsolatot alakít ki a nem európai kultúrákkal, ha egyszer a technológiai világcivilizáció projektjét nem tekintheti üzenetének.

A „keresztény társadalom” meglehetősen elhanyagolta a zsidó-keresztény vallás nagy találmányát, a történetiséget. Metz (2004, 2008) szerint figyelmen kívül hagyta az emlékezés és felejtés dialektikáját. Márpedig az európai modernizáció inkább gyengítette, mint erősítette az ember szubjektum voltával, interperszonalitásával együtt történelmi tudatát is. Az ember egyre kevésbé él tulajdon emlékezetként, ezért komputerizált, erkölcs nélküli és szenvedésre nem érzékeny intelligenciává válhat. A politikai teológia jeles képviselője megállapítja, hogy a mai embert tömegmédiák leszoktatják a szubjektumszerű nyelvről és a történelem önálló értelmezéséről, ezért a válságokat külső szemlélőként kezeljük, a privatizmus jegyében, és újra tárt karokkal fogadják a mítoszokat, főleg akkor, ha Isten nélküli vallást kínálnak. Azt hirdeti, hogy a „keresztény társadalom” utáni kereszténység programja a compassio kell legyen, vagyis a mások szenvedésére való cselekvő emlékezés. Másképpen: a keresztényeknek erkölcsi viszonyban kell lenni a globalizáció szociális és kulturális áldozataival. A compassio meghatározta globális ethosz az ártatlanul és igazságtalanul szenvedők tekintélyére, mint egyetlen univerzális tekintélyre alapozható, ami nem más, mint a már univerzálisan elfogadott emberi méltóság elismerésének negatív formája.

A compassio meghatározta bibliai, monoteista misztika Metz (2004, 2008) szerint lényegileg politikai természetű. Gyakorlati következményei között pedig az is szerepel, hogy a szegény népeknek is legyen joguk beavatkozni a gazdag északi országok világpolitikájába, valamint az is, hogy a gazdag és szegény országok metszéspontján

lévő egyháznak kötelessége lobbizni a szegények mellett. A compassio meghatározta ökumenének alapja Metz szerint a világért közösen vállalt tevékenység felelőssége, az igazságtalan szenvedés okai, a rasszizmus, az idegenellenesség, a nacionalista vagy etnikai színezetű vallásosság ellen tanúsított közös ellenálláson keresztül. De Roo kanadai püspök szerint a *Nostra Aetate*-ban a "sajnálatos" kifejezés az antiszemitizmus elítélésére sok keresztény igényét nem elégítette ki (Int he Eye 1992). Metz ennél sokkal meszebb megy, amikor kijelenti, hogy Auschwitz nélkül nem lehet teológiát művelni, és hogy az Auschwitz utáni teológiának nem az feladata, hogy keresztény értelmet adjon a katasztrófának, hanem, hogy kérdéseket tegyen föl a teológiának.

A Jézus mozgalom keretében kibontakozó Isten Országa programban kiemelten fontos szerepet kapott a szegények és a szenvedők segítése, a szenvedőkkel való együtt-szenvedés. A jövő egyházai ezért Metz (2008) szerint nem lehetnek a kultúrához és a történelemhez képest preegzisztens egyházak, ugyanis az egyházak eleve inkulturáltak. Az inkulturáció folyamata pedig nem valósulhat meg a részegházak egyre nagyobb önállósága, relatív autonómia nélkül. L. Newbigine (2006) úgy látja, hogy a jövő missziójában az egyházaknak le kell mondaniuk arról, hogy a történelmet kényük-kedvük szerint irányítsák, mint a „keresztény társadalom” idején. Nézete szerint maga a misszionáló egyház is inkább a misszió helyszíne, mint beteljesítője lesz. Az új misszióban az Ország immár nem egy diadalmas keresztes hadjáratban visszaszerzett ország, nem is imperialista világbirodalom, hanem egy ebben a történelemben élő közösség, mely folyamatosan felidézi a jézusi történetet. Newbigine úgy látja, hogy a mai missziói mozgalom eminens feladata az evangelizálás elsődlegességének és az igazságtalanság elleni fellépésnek megfelelő összekapcsolása. Fel kell adni két helytelen régi elképzelést: egyfelől az egyes ember megnyerését és betagosítását az egyházba, másfelől a keresztény közösség számbeli növelését Isten Országa gyarapításaként. El kell fogadni, hogy az igazságosság és béke megteremtése nem másodlagos az evangelizálás mellett.

A megszólítottak nyelvén és életkontextusában lehet csak evangelizálni. Ehhez az evangéliumot hirdető közösség életének is hitelesnek kell lenni. Nem lehet tiszta evangéliumot hirdetni, figyelmeztet Newbigine, hiszen a Biblia is sajátos kulturális környezetben keletkező tanítás. Nem szabad elfeledni, hogy a legtöbb eddig teológia az elnyomók oldaláról származik, már pedig, mondja Newbigine, az elnyomottaknak ismeretelméleti előjoguk van, mert az ő látásmódjukat nem torzíja el a status quo fenntartásában érdekeltek részrehajlása. Eszerint a proletariátus a messiási nép. A misszióban döntő mozzanat, hogy miképpen tud az evangélium különböző kontextusokban életre kelni. És nem lehet előre megmondani, hogy hogyan fog megelevenedni. Samarthá és mások azt kérdezik, hogy „Milyen alapon tekintitek a Bibliát egyedüli tekintélynek, mikor más vallásoknak is megvannak szent könyveik? Newbigine erre (2006) azzal a kérdéssel válaszol, hogy „Milyen magasabb igazságok birtokában vagy-

tok képesek a Biblia és a Korán Jézusra vonatkozó ellentétes kijelentéseket összhangba hozni? A „Mi történik ennek az embernek a lelkével a halál után?” kérdés helyett pedig a „Mi az a végcél, ami értelmet ad e személy történetének az Isten által megalkotott teljes történetén belül? Ha az üdvözülésnek az a lényege, hogy milyen szerepet játszunk most Isten történetében, jól értelmeztük-e a történetet?” kérdéseket javasolja.

A népegyháznak vége, nő a helyi egyházak jelentősége, állapítja meg Tomka (2007). Ezek a helyi egyházak azonban nem lehetnek provinciálisan, nyitotaknak kell lenniük a bajban lévő világra. A jövő egyházának küldetése van a világivá vált világ bármiféle ügyeiben, de csak akkor felelhet meg feladatának, ha elfogadja a világ autonómiáját, és lemond a hatalomgyakorlásról. Az egyház Schillebeeckx szerint a párbeszéd szentsége. Ebben a diskurzusban az egyház társadalmi utópiák mérlegelő képviseletét kell, hogy elássa. A társadalomkritikát olyan próféta nyelven kell képviselje, mely szaktudományi megalapozása ellenére az egyszerű ember számára is érthető. A népegyház utáni egyházaknak fel kell számolni anakronizmusait. R. De Roo kanadai püspök a katolikus egyházra vonatkozóan a következőket említi: nők, szegények, ökumené, újraházasodottak, marginális helyzetűek, szolgálatot elhagyó papok, homoszexuálisok, az emberi személy szentsége, internacionális és interkulturális dialógus az emberről (In the Eye 1993).

A népegyház végével vége lesz a népegyházi papságnak is. J. Kerkhof és P-M. Zulehner (1995) a laikusok megosztott felelősségének erőteljesebb előtérbe állítását szorgalmazza. Afrikában és Indonéziában már ma is nagyszámú világi katekéta működik a papok nélküli missiók posztokon. Latinamerikában szerzetes nővérek állnak több száz plébánia élén, nagyszámú bázisközösséget vezetnek világi igeliturgia vezetőik. A papok férfiakat és házastársakat, sokszor gyermekes nőket készítenek föl pasztorációs (papi) szerepekre. Demokratikus módszerekhez hozzászórt fiatal laikusok pusztán létükkel ingatják meg hagyományos felfogású idős papok identitását, ugyanis ezek sok esetben képzetesebbek, intelligensebbek és dinamikusabbak, mint a felszenteltek. Mégsem vehetnek részt a vezetésben, annak ellenére, hogy ténylegesen ők a vezetők. Előbb-utóbb joggal vetődik föl a kérdés, állapítja meg Kerkhof és Zulehner (1995), hogy miért ne lehetne a pap nélküli vallási közösség vezetője egyben az eucharisztikus közösség vezetője is. A hagyományos pap eközben szentségkiszolgáltató hivatalnokká válhat, elsősorban temet, és ezért nem csoda, ha depresszióssá válik, ha kívül találja magát a lényegi egyháztörténeken. A laikusok ugyanakkor közelebb kerülnek a hívekhez, akikkel testvérségben-nővérségben vannak. A pap nélküli közösség világi vezetője egyre inkább a közösség szimbolikus papi vezetője lesz. Kerkhof és Zulehner bátorkodnak prognosztizálni, hogy majd egyes közösséget még egy darabig türelmesen várnak, mások viszont elkezdik, ahogy azt Jézus rendelte, megkenni a betegeket, imádkozni azok bűneinek megbocsáttatásért, akik újrendezni akarják életüket, végül pedig az

eucharishtiát maguk körében megünnepelni, még akkor is, ha mindez nem felel meg teljesen az egyházi előírásoknak. Erre föl majd számos püspök módosítani akarja az egyházi jogot, mások kijelentik az ilyen gyakorlatot folytatókról, hogy nem katolikusok, ismét mások nyíltan vagy titkokban felszentelik a vallási intézménnyel szemben engedetlen, de Jézusnak engedelmes tényleges papokat.

Metz és mások kérdése: képes-e az egyház a maga bürokratikus felépítésével a szívek megváltoztatására? Metz (2004, 2008) szerint az egyház jövője a messianisztikus dimenzióban való működés. Ha a megváltás megfogható, konkrét, látható, felszabadító kegyelem, az egyház az eucharisztia körül egyesülő szolidáris közösség. A jövő egyháza szerint nem gyámkodó, hanem felszabadító, nem egyház van az emberért, hanem egyház van az emberekből. Sluchter (1990) a nagy bürokratikus szervezet helyett kis demokratikus, családszerű közösségek létrejöttét jósolja. Az intézmény leértékelődése, valamint a személy, a kisközösség, a mozgalom és az alulról jövő kezdeményezés erőteljes megjelenése és felértékelődése következtében különféle innovációkra, nem hivatalos értelmezésekre számíthatunk a „keresztény társadalom” utáni kereszténységben. Arra is számíthatunk, hogy ezekkel szemben az intézményes fellépés egyaránt eredményezhet szakadásokat és újfajta egységteremtő törekvéseket, szinkretizmust és ökumenizmust, egyházakon belüli engedetlenségi mozgalmakat, prófétákat és profetikus mozgalmakat. Az intézményes merevségtől megszabaduló vallásosság egyaránt eredményezhet zárványokat (szektákat), de eredményezhet új jeleket, aktiváló ágenseket, kínálhat hatásos értelemadó, az igazságosságot támogató és a szolidaritás és szeretet jegyében működő szellemi és gyakorlati alternatívát.

Metz (2008) úgy gondolja, hogy a teológia eddig nem igen engedte, hogy az ember kérdést tegyen föl Istennek, például azt, hogy miért engedi ezt vagy azt, márpedig szerint a modern ateizmus éppen a helytelenül kezelt teodiceiai problematikából nőtt ki. Ugyanakkor a kereszténység túlterhelte az embert a bűnnel, aminek az ellenreakciója az lett, hogy a szabadság kivonta magát a bűnösség gyanúja alól. Az imákból is kiszorultak a kérdések, márpedig Metz szerint az imádság elsősorban nem arra való, hogy vigaszt nyújtson, hanem arra, hogy nyugtalan kérdéseket szakítson föl a szenvedésből. Az ilyen imádság az embert Isten színe előtt megillető méltóságát alapozza meg. A dialogizáló imában válhat felnőtté a „keresztény társadalom” utáni vallásos ember, aki a Krisztus-követést jóval inkább útnak és útitervnek, mint egy áldott állapot fenntartásának tartja. Következésképpen megnő a független, kezdeményező, értelmező, kritikus, közvetítő, felelősségteljes keresztény hívők, közöttük is a keresztény értelmiségiék súlya, szerepe. Descartes óta a kockázatmentes tudás vágya jellemzi az embert, mely egyaránt megmutatkozik a bibliai fundamentalizmusban és a szcientizmusban. P. Berger úgy véli, hogy kötelező eretneknek lenni és mindenkinek személyesen kell dönteni, Polányi Mihály pedig arra figyelmeztet, hogy a személyes tudás mindig kockázatvállal-

lást jelent (NEWBIGIN 2006). Ebben a szellemben Newbigin (2006) azt hangoztatja, hogy a keresztény bizonyágtétel nem azt jelenti, hogy az igazság birtokosai vagyunk, hanem azt, hogy úton vagyunk az igazság felé. Mivel csak keresői vagyunk az igazságnak, még az agnoszticizmusnak is helye lehet a keresztény életben. A dogma sem örök igazság, hanem egy történet, mely nincsen bejezve. Így a világ helyes keresztény értelmezése: benne lakni isten cselekvésének történetében.

Be kell látnunk, hogy mai modern társadalmak nem homogének, hanem szubkultúrák konglomerátumai egy megbomlott integritás kontextusában. A világ nem csak öntörvényű és autonóm, hanem egy dimenzióba nem rendezhető alrendszerek összessége, melyek sokféleképpen lehet összerakni. Egymás mellett létezhetnek egyaránt érvényes vagy legalább is egymásra nem redukálható és közös vonatkozási rend rendszerben össze nem mérhető nézetek a világról. Az *Octogesimo adveniens* hangsúlyozza, hogy ugyanaz a keresztény hit eltérő elkötelezettségekhez vezethet, de a *Gaudium et Spes* szerint ezért senkinek sem szabad az egyház tekintélyét a maga véleményének támogatására lefoglalni. A *Pacem in terris* pedig azt is leszögezi, hogy a gyakorlati politikában együtt lehet működni egyházellenes vagy keresztény alapértékeket el nem fogadó pártokkal, mozgalmakkal, ugyanis a katolicitás egység a sokféleségben. A vallásoknak, vallási szervezőseknek és közösségek, meg kell tudni szólalni ezeknek a szubkultúráknak a nyelvén, ugyanakkor feladatuk van a tolmácsolásban és a közös nyelv kialakításában is. A vallásos ember participatív, de nem partikuláris. A megmondás helyett a partner igényeivel kalkuláló ajánlattételt képvisel. A *Centesimo Anno* szerint a katolikus egyház nagyra kell értékelje a demokratikus rendszert. A jövő egyházainak segíteni kell az adott társadalmi képződményen belül elérhető szabadság maximálását. El kellé foghadniuk, hogy a leghatékonyabb társadalomszervezeti forma az autonóm egységekből felépülő civil társadalom, ezért elengedhetetlen az egyéni és csoportszabadság, és az egész társadalom szerves összetartozásának és közösségiségének segítése. Ebben a szellemben az egyházközségek a helyi társadalom legmaradandóbb alapstruktúráivá válhatnak. Valódi és igazán hatékony modellek csak a különböző történelmi helyzetekben születhetnek, felelős személyek erőfeszítése nyomán.

A „keresztény társadalom” utáni keresztény kurzus kísérletek, nyilvánvalóan merő anakronizmusok. Hazánkban a profán, populista „kereszténydemokrata” politika erőlteti a keresztény kurzus különféle jelenségeinek újjáéledését, és ebbe nagyobb egyházaink többé-kevésbé belemennek, miközben a privatizáló és a politikai hatalmat legitimáló politikai kereszténységgel szemben az egyházak részéről minimum távolságtartásra és az igazi keresztény értékek védelmére lenne szükség.

A „keresztény társadalom” – H. Büchele (1991) kifejezésével – „struktúrakonzerváló” rendszer volt, melyben nagyon kevés volt a lehetőség a személyes participációra. A „keresztény társadalom” végével megnyílik a lehetőség a struktúra változtatásra, a



participatív egyházra, mely segítheti egyfelől a személyiséggé válást, másfelől egy igazságos, szabad és dinamikus társadalom feltételeinek megteremtését. H. Büchele (1991) arra hívja föl a figyelmet, hogy Jézus szava a mindennapi életükben találta az embereket, s felbátorította őket, hogy egymással új életet kezdjenek. Lemondva az erőszakról bátorságot követelt a konfliktusok vállalására. Az egyháznak, ha Jézust akarja követni, folytatja Büchele, nem szabad megelégednie célkövetelmények hirdetésével, hanem kutatnia kell a relatíve legjobb és reálisan lehetséges eszközök után. Ebben a tekintetben Isten országa korántsem valamiféle túlvilági álmodozás, hanem a küszöbönálló és sürgető közeljövő, a társadalom megújulásának aktuális programja. Ennek keretében egyfelől az emberi lét minden területét átfogó társadalmi részrendszereket, úgynevezett kontraszttársadalmakat kell kiépíteni, melyekre jó példák a bázisközösségek, másfelől a kisebbik rossz és az utópikus ellenmodell helyett alkotó etika révén kell befolyásolni a társadalmat. A kontraszttársadalom Büchele elképzelésében nem kontratársadalom, hanem a társadalomért való szolgálat. Az egész társadalom mellett a nagyegyházat is megtermékenyítheti a kontraszttársadalom kebelében kibontakozó élet. Hogy ez megvalósulhasson, szerinte kétféle buktatót kell elkerülniük a kontraszttársadalmaknak: az evilági messianizmust (mely szerint mi vagyunk az igaziak) és az állam helyére lépő közösségi konstatinizmust (ha tetszik, khomeinizmust).

A kontraszttársadalmak kiépítése kicsiben és alulról építkezés, mely nem a „holnapra megforgatjuk az egész világot” hebehurgya és/vagy öntelt radikalizmusa. A forradalmi vagy tekintélyelvű megoldásokkal szemben az alkotó etika a mindenkori terepviszonyok figyelembe vételét (vagyis a szenttamási okosságot mint realitásérzéklet) és olyan utópia-horizontot jelent, melynek orientáló értékei a szabadság, a béke, az öröm, az igazság és az igazságosság. Ez a program nem nulla-ponttól, hanem magából az elidegenedett valóságból indul ki, miként Jézus is cselekvő alanyként vett részt egyének és csoportok küzdelmében, miként etikája is konkrét helyzetekben született. A jézusi alkotó etika a fennálló hatalommal szemben nem ellen-hatalom, hanem türelmes elfogadása annak, hogy a konkoly (a kevésbé jó) is létezik, de abban a reményben, hogy javítható. Ezt a programot képtelen a „keresztény társadalom” uralkodó egyháza megvalósítani. A kontraszttársadalmak egyházában minden egyes hívő, minden egyes közösség prófétaként beszélhet és cselekedhet az egyház nevében. Az egyházi hivatallal való szembeszegülés adott esetben éppenséggel a Lélek működése lehet. Ez az egyház nem monarchikus, nem demokratikus, hanem krisztokratikus, és Jézus benn az értelmező középpont (BÜCHELE 1991).

Mi látszik már megvalósulni?

A kontraszttársadalmiság jeleit már hazánkban is regisztrálhatók jó néhány neoprotestáns egyház – például a baptisták, metodisták, adventisták, a pünkösdisták, a Manahaim Gyülekezet – szegényeket, betegeket, elhagyottakat, fogyatékosokat, büntetés alatt állókat gondozó tevékenységében, mely minden esetben élő közösségekre épül, még akkor is, ha professzionális szervezeteket és intézményeket is kiépítettek. Nem tarthatjuk véletlennek, hogy Tomka is leginkább a plébániai karitászcsoportok tevékenységében látta megjelenni a katolikus egyházban a megújulás jeleit. Ilyeneknek tartom a katolikus váci egyházmegye példamutató pasztorációjának legmeggyőzőbb elemeit, olyanokat, mint az egyházmegyei cigánypasztoráció műhelye (a Ceferino ház), a drogos fiatalok Szegletkő Gyermekotthona vagy az Egykereszt gitáriskola. Beer Miklós püspök arra ösztönzi a hívő családokat, hogy patronáljanak egy-egy rászoruló családot. Úgy véli, hogy az egyházmegyei költségvetésben meg kellene fordítani a műemlék templomok restaurálására és a cigánypasztorációra fordított összegek 10:1-es arányát, az utóbbi javára.

Ritka ma még a hivatalos szegényellenes elveket és gyakorlatokat kritizáló olyan fellépés, melyre nem az intézményes, hanem a mozgalmi egyház vállalkozott, nevezetesen a Szent Egyed Közösség, akik politikai fellépés formájában is szeretnék konkrétá tenni a Jézustól tanult szeretetet: „Az országgyűlés e napokban olyan törvényjavaslatot tárgyal, mely elzárással vagy százötvenezer forint bírsággal fenyegeti azt, aki »közterületen életvitelszerűen lakás tilalmát megszegi«. A javaslat megdöbbenő és elfogadhatatlan. Nyugtalanító üzenetet küld a társadalomnak és mindannyiunknak. A civilizáció alapja ugyanis a szolidaritás, az együttérzés a közösség gyengébb, kiszolgáltatottabb tagjaival. A törvényjavaslat nem csak embertelen, hanem ésszerűtlen és célszerűtlen is. A javaslat az utóbbi idők otthontalanokat és koldusokat sújtó intézkedések sorába illeszkedik. Ahol hiányzik az együttérzés a legnyomorultabbak iránt, ott senki sem lehet nyugodt” (A SANT’EGIDIO 2011)

Ma még eléggé ritka a paradigmaváltásra utaló jel az átfogó egyházi stratégiákban, mellest ezekből is kevés akad. A még megvitatás stádiumában lévő evangélikus egyházi stratégiában több ilyen mozzanat szerepel, például: „Kezdeményező, szolgáló, képző egyház”, „Fontosnak tartjuk a lelkészek és nem-lelkészek közösen lefolytatott kulturált vitáját egyházi sorskérdésekről. Különböző teológiai felfogások egymást megértve, megerősítve keressék a konszenzust”, „Mindennapokban „a beruházások helyett a tartalomfejlesztésre kell koncentrálnunk”, „A felgyülemlett strukturális és személyi feszültségeket ki kell beszélni”, „Mindennapokban vállalható életstílus kidolgozása, egyszerű, természetes, fenntartható és környezettudatos élet”, „Kiscsoportos és házcsoportos közösségi hálózat”, „Ifjúsági közösségek számára új típusú közösségi

terek: ifjúsági klub, ifjúsági kávéház”, „Hagyományos istentiszteleti forma családbarát átszervezése”, „Szociális alapszolgáltatások egy részének felvállalása: étkeztetés, házi segítségnyújtás, támogató szolgálat, tanyagondnoki szolgálat, utcai szociális munka, családsegítés, gyerekjóléti szolgálat, szociális nappali ellátás és családi napközi” (Élő kövek 2008). Hogy valóban felépülhet, immár élő kövekből a paradigmát váltó evangélikus egyház, ennek meggyőző előjeleit érzékelhetjük a két évenkénti Szélrózsa ifjúsági találkozón, melyekre a játékoság, felszabadultság, kreativitás és nemzedéki, habitusbeli, vallási, felekezeti és világnézeti sokfélség közötti dialógus és együtt-ünneplés jellemmez (KAMARÁS 2008).

Steinbach József református püspök beszámolójában is (2011:7) olyan kérdésekkel találkoztam melyek iugyancsak a „keresztény társadalom utáni” paradigmaváltás esélyére utalnak: „Tudjuk-e kommunikálni a konkrét, jól megismert helyhez igazított evangéliumot? Képes-e a Református Egyház, hogy identitását az adott körülmények között felismerje és újragondolja? Rádöbbenünk-e végre arra, hogy a ma emberének konkrétumokra van szüksége az általánosságok helyett? Észrevesszük-e, hogy a ma embere határozottan elutasítja a zárt tanrendszereket, mert a ma embere tele van kérdésekkel és semmit sem akarnak egy aszimmetrikus kommunikációban készen elfogadni? El tudjuk-e fogadni az úgynevezett holisztikus missziót, miszerint a gyülekezet legyen jelen a világ és a jelen természetes közegében, gondolva itt a kulturális, társadalmi, gazdasági, politikai közegekre? Megjelenhet-e az evangélium úgy, mint nyilvános igazsága, ami az emberek számára valóságosan fontos, amiért áldozatokat hozhat? Lehet-e az evangélium jó értelemben vett természetes közbeszéd tárgya?”

Hogy mindez már elég sok, vagy éppen eléggé kevés, hogy már túl későn, vagy még éppen idejében történik, azt társadalomtudományi eszközökkel nehéz megállapítani. A zsidó származású párizsi bíboros, Jean-Marie Lustiger meglepettő kijelentése szerint azonban „a kereszténység még gyermekcipőben jár Európában, virágzása csak most kezdődhet”. Mit mondhatunk erre? Hiszem, mert lehetetlen? Hiszem, mert lehetséges?

Irodalom

- A Sant'Egidio közösség a hajléktalanok mellett – Emberségünk veresége. In: *www.evangelikus.hul.../a-sant2019egidio-koezoesseg*
- BÜCHELE, HERWIG (1991): *Keresztény hit és politikai ész*. Budapest – Luzern, Egyházforum „Élő kövek egyháza” – az evangélikus megújulás stratégiája. (2008) Budapest.
- HALIK, TOMÁS (1993): Gondolatok az egyházi élet megújításáról Csehszlovákiában. In: *Vigilia*, 8.sz. 575-581.

- HARNACK, ADOLF VON (2000): *A kereszténység lényege*. Budapest, Osiris
- In the Eye of the Catholic Storm The Church Since Vatican II* (1992) Szerk: Michael Creal. Toronto, Harper Collins Publishers
- KAMARÁS ISTVÁN (2008): Szélrózsa a szomszéd rétjén. In: *Egyházforum*, 5. sz. 21-30. old.
- KERKHOF, JAN, ZULEHNER PAUL-MICHAEL (1995): Where now? Possible Scenarios. = *Europe without Priests?* Szerk. Jan Kerkhofs. London SCM Press LTD.
- METZ, JOHANN BAPTIST (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest, L'Harmattan.
- METZ, JOHANN BAPTIST (2008): *Memora passionis: veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Budapest, Vigilia Kiadó
- NEWBIGIN, LESSLIE (2006): *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat K.
- ROSTA GERGELY (2011): Vallásosság a mai Magyarországon. In: *Vigilia*, 10. sz. 741-750.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (1990): The future of religion. In: *Culture and society*. Szerk.: J.C., Alexander, Seidman, Cambridge - New York - Oakleigh, Cambridge University Press
- STEINBACH JÓZSEF (2011): Püspöki beszámoló. In: *Dunántúli református lap*. XV. évf. 3. sz. 6-8.
- THEISSEN, GERD (2001): Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása. Budapest, Kálvin János Kiadó
- TOMKA MIKLÓS (2007): *Egyház a társadalomban*. Budapest – Piliscsaba, PPKE BTK Szociológiai Intézet
- TOMKA MIKLÓS (2010): *A „keresztény társadalom vége, és ami utána következik*. Tézisek. Kézirat

A szekularizáció fogalma és kritikája Tomka Miklós életművében

Bevezetés

Tomka Miklós tudományos pályáján központi helyet kapott a szekularizáció fogalma. Már a 70-es években született első vallásszociológiai tárgyú írásaiban is foglalkoztatta a kérdés, hogy a vallás, vallásosság társadalmi szerepének változása valóban egy egyirányú, visszafordíthatatlan folyamatként ragadható-e meg, miként azt a szekularizációs elmélet képviselői akkoriban nagyon határozottan kifejtették. A témában született első munkái a vallásosság mérésének módszertani kérdéseit járták körül, de már ezekben a művekben is jelen volt az a gondolat, mely szerint a vallás egy komplex jelenség, melynek változása nem ragadható meg ennek a komplexitásnak a figyelembe vétele nélkül. (TOMKA 1973, 1977c) Pályája nem várt befejezést pedig nagydoktori értekezése jelenti, amelyben összefoglalását adta mindannak, amit a szekularizációról gondolt. (TOMKA 2011)

Az alábbi írás arra tesz kísérletet, hogy rövid, szinte vázlatos formába öntve összefoglalja Tomka Miklós szekularizációval kapcsolatos legfőbb gondolatait, majd pedig kiválasztott írásai alapján rávilágítson arra, mennyiben figyelhető meg a gondolatok fejlődése, változása, illetve melyek voltak gondolatvilágának azon elemei, melyek a kezdetektől fogva, változatlan tartalommal jelen voltak benne. Talán szokatlan választás, hogy a kronologikus fejlődésismertetést megelőzi a végeredmény, a legteljesebben a pálya végén kifejtett gondolatok rövid ismertetése. Választásomat az indokolja, hogy a nagydoktori értekezés mind összetettségét, mind tartalmát tekintve jelentősen túlmutat a korábbi, főként folyóiratcikkekben kifejtett gondolatokon, s ily módon észszerűbbnek éreztem annak vizsgálatát, hogy ebből a gondolati bőségből melyek voltak már korábban is jelen a témával kapcsolatos írásokban.

Nem célom sem a gondolatok szembesítése a szekularizációs irodalommal, sem pedig kritikai álláspont megfogalmazása. Mindkettő nagyobb lélegzetvételi kifejtést igényelne. A teljességre törekvés is hiú ábránd, vagy évek munkája volna, hiszen a teljes életmű több száz tudományos közleményből áll, melyek jelentős része idegen nyelven jelent meg. Célomnak megfelelően olyan műveket próbáltam kiválasztani a pálya különböző időszakaiból, melyek jól reprezentálják Tomka Miklós szekularizációval kapcsolatos gondola-

taít az adott korszakban. A művek kiválasztásának jogosságát – vagy ennek ellenkezőjét – azonban csak a teljes életmű szisztematikus feldolgozása igazolhatná.

1. A „szekularizációs koncepció”¹

Tomka Miklós számára a szekularizációval kapcsolatos gondolkodásának szimbolikus magva, hogy „a szekularizációs elmélet”, mint olyan, nem létezik. A nagydoktori értekezésben ezt röviden így indokolja: *„A szekularizációs „elmélet” megjelölést azért kell pontatlannak nevezni, mert (a) a szekularizáció tartalmával és folyamatával kapcsolatban nincs szakmai egyetértés, és mert (b) noha számos kötet címében szerepel a „szekularizációs elmélet” kifejezés, egyikük sem tart igényt az elmélet rangra, hanem legtöbbjük explicit kijelenti, hogy ilyen „elmélet” (azaz a koncepció szigorú társadalomtudományi logikai rendbe szedett változata) nem létezik.”* (TOMKA 2011:75.) Ennek megfelelően következetesen a „szekularizációs tézis”, „szekularizációs hipotézis” vagy „szekularizációs koncepció” fogalmakat használja témája megjelölésére, vagy a „szekularizációs elmélet” kifejezés használata esetén az „elmélet” szó hangsúlyozottan idézőjeles írásmódjával fejezi ki, hogy valójában nem elmületről van szó szerinte.²

A nagydoktori értekezés áttekinti a szekularizáció fogalmának értelmezését a különböző tudományágakban, ezzel is rámutatva a szó jelentésének többértelműségére. A legfontosabb értelmezési keretet természetesen a szociológia nyújtja Tomka Miklós számára, így nem meglepő, hogy az ehhez a perspektívához kapcsolódó kritika is a legátfogóbb. Ennek alapzatát az a gondolat adja, miszerint a vallás szükségsszerű eltűnésének a felvilágosodás kezdeteihez visszavezethető tézise társadalomtudományi közhellyé vált. A tézis magától értetődő mivolta pedig azt eredményezte, hogy kvázi axiómaként tekintettek rá, azaz elmaradt a módszeres empirikus és elméleti bizonyítása. Értekezésében arra tesz kísérletet, hogy szisztematikus elméleti érvelés segítségével ellenőrizze, pontosabban cáfolja a szekularizációs tézis állításait.

Egy további fogalmi-definíciós problémát lát Tomka Miklós abban, hogy nem csupán a szekularizáció jelentésével kapcsolatban nincs tudományos konszenzus, hanem ennek vonatkoztatási alapjával, a vallással kapcsolatban sem. A műben többször viszszatérően utal arra, hogy a vallási folyamatok értelmezése mögött húzódó különbségeket jelentős részben éppen a szerzők által használt vallásfogalmak közti eltérésekkel lehet magyarázni. E tekintetben fontos szempont, hogy a vallás definíciójának része-e egy egyházi elem, vagy sem.

Nem egységes a szekularizáció értelmezése az elmélet képviselői által követett tudományos cél szerint sem. A köznap i értelmezéshez közelebb álló interpretáció leíró igé-

1 A fejezet egésze a nagydoktori értekezésben (TOMKA 2011) kifejtett gondolatokra támaszkodik.

2 A tomkai terminológiának megfelelően magam is ezeket a helyettesítő-fogalmakat fogom használni, amikor az ő gondolatait ismertetem a szekularizációval kapcsolatban.

nyű, mely szerint a szekularizáció „*a vallásos emberek számának és a vallás közéleti és politikai szerepének csökkenésével egyenlő*”. (TOMKA 2011: 75.) A társadalomtudományok azonban gyakran tágabb elméleti keretbe kapcsolják és magyarázó-előrejelző igényt is kötnek a fogalomhoz, amennyiben annak okaként a társadalmi modernizációt jelölik meg, amelyből „*törvényszerűen és kikerülhetetlenül és visszafordíthatatlanul*” következik egyfelől a vallás és egyház makrotársadalmi jelentőségvesztése, másrészt ezzel párhuzamosan az egyéni vallásosság csökkenése is. (TOMKA 2011: 75) Tomka Miklós kritikái főként ezt a második felfogást illetik, ennek megfelelően magam is két csoportba soroltam ezek pontokba szedett összefoglalását annak megfelelően, hogy a makro- vagy a mikroszintre vonatkoznak-e.

A makrotársadalmi értelmezés kritikája

A szekularizáció kritikájának a makroszintre vonatkozó elemei azt vitatják, hogy a társadalmi modernizációból valóban szükségszerűen következne a vallás és az egyház makrotársadalmi jelentőségvesztése. A kritika a következő pontokban foglalható röviden össze:

- Tomka Miklós konkrét ellenpéldákat sorol a makrotársadalmi jelentőségvesztés cáfolatára: a vallás politizálódását, a hagyományos egyházak fennmaradó, bizonyos esetekben erősödő makrotársadalmi szerepét, az új vallási mozgalmak térhódítását. Ezek a példák a szekularizáció „törvényszerűségét” és „kikerülhetetlenségét” hivatottak cáfolni.

- Hiányzik a modernizáció és a makrotársadalmi vallási változás közötti elméleti összefüggés kielégítő empirikus alátámasztása. Azaz még ha logikailag levezethető volna is a modernizációból a vallás jelentőségvesztése (mint látni fogjuk, Tomka Miklós nem így gondolja), ennek tényszerű igazolására nem került sor kielégítő formában.

- A funkcionálisan differenciálódott társadalomnak is – vagy talán még inkább? – szüksége van a társadalmat integráló általános erőkre, s ezek egyike továbbra is a vallás. Ez a gondolatmenet azt is felveti, hogy a modernizáció logikailag a vallás növekvő szerepével is együtt járhat.

- A szekularizációs koncepció figyelmen kívül hagyja, hogy a vallási rendszer képes reagálni a megváltozott társadalmi elvárásokra, szükségletekre. A vallási rendszer öntranszformációs képessége nyomán pedig koránt sem nyilvánvaló, hogy kizárólag csökkenő irányú lehet a vallási változás.

- A nem nyugati kultúrákban szent és profán hagyományosan más viszonyban, sokkal szorosabb egységben áll egymással, mint a nyugati kereszténység alapjain álló kultúrákban. Ezen felül a modernizáció sem feltétlenül egyetlen, minden társadalom által szükségszerűen követendő fejlődési út, hanem kultúráról kultúrára eltérő vonásokkal rendelkezik. Mindebből az következik Tomka Miklós számára, hogy a nem nyugati kultúrákra vonatkoztatva bizonyosan nem érvényes a szekularizáció nyugati értelmezése.

– A „jelentőségvesztés” meghatározása is kérdéses. Egy vallási közösség mérete nem azonos annak társadalmi jelentőségével. Kisebb, de elkötelezettebb hívekből álló közösségek hatása esetenként nagyobb lehet, mint megcsontosodott népegyházak híveié.

– A vallási fundamentalizmus, mint modernizációs jelenség, a modernizációs folyamatokra adott ellenreakciók egy formája. A vallási fundamentalizmus témája egyik meghatározó eleme a 2001 utáni közéleti diskurzusnak. Ennek a jelenségnek a felerősödése önmagában cáfolata a modernizáció és a makroszintű jelentőségcsökkenés közti lineáris kapcsolatnak.

– Más területek vallástól történő függetlenedése nem feltétlenül egy modernizációs jelenséggént értelmezhető, sokkal inkább ezeknek a területeknek az intézményesüléséből, illetve az intézményesülés törvényszerűségeiből vezethető le.

– Talán az egyik legfontosabb ellenérv Tomka Miklós számára a szekularizációval szemben: A vallás nem pusztán függőváltozója a társadalmi változásoknak, hanem aktív szereplője is. Éppen ezért a vallástól, mint szükségletteremtő és társadalomkritikai intézménytől is jelentős mértékben függ maguknak a társadalmi változások kimenelete. Vallások eltűnhetnek, erre számtalan példa volt a történelemben, de ennek okait soha nem kizárólag a külső körülmények változásában kell keresni, hanem legalább ennyire a vallás működésében, belső fejlődésében is.

– A vallás szerepe és vitalitása a vallási piactól is függ. A vallásosság szintjét a vallási piac kínálati viszonyaival magyarázó elmélet szerint minél kevésbé monopolisztikus egy vallási piac, annál inkább érdekelt a „szolgáltató” vallási közösség abban, hogy „kínálatát” tényleges társadalmi igényekhez igazítsa.

– A modernitás is kitermeli a saját vallási szükségleteit, melyekre a vallás által adott válaszok rendszeradekvátak lehetnek. Ily módon tehát a vallás társadalmi funkcionálitása a modernításban is megmarad, illetve újra keletkezik.

Az individuális szintű értelmezés kritikája

Tomka Miklós értelmezésében a szekularizáció magyarázó-előrejelző igényű társadalomtudományi értelmezésének másik pillére a személyes vallásosság törvényszerű és visszafordíthatatlan csökkenése a modernizáció következményeként, és a makroszintű jelentőségvesztéssel összekapcsolódva. Ezzel a tézissel szemben a következő ellenvetésekkel élt összefoglaló művében:

– A legfontosabb ellenvetés: ahogyan a vallás nem azonos az egyházal, úgy a vallásosság sem azonos annak egy speciális formájával, az egyháziassággal, azaz egy konkrét vallási tradíció intézményesült keretei között megélt, gyakorolt vallással. Tomka Miklós szerint a szekularizáció egyik fő tévedése a két fogalom összekeverése, illetve a vallásosság túlságosan szűk értelmezése.

– A modernitás foka és a – nem az egyháziassággal azonosított – vallásosság mértéke között csupán gyenge empirikus korreláció mutatható ki. A témával kapcsolatos kutatások tehát az állítással ellentétes eredményt mutatnak.

Konkrét empirikus példák vannak arra vonatkozóan is, hogy nem csupán a modernitás foka, hanem maga a modernizációs folyamat, illetve ennek folyományaként a funkcionális differenciálódás nem vallási hanyatlással, hanem épp ellenkezőleg, a vallásosság fellendülésével járt együtt. A leggyakrabban említett, de nem egyedüli példa erre az USA.

Tomka Miklós kifogásolja az egyéni szintű szekularizáció tézise mögött rejlő determinista szemléletet, amely szerint a vallásosság kizárólag csak a társadalmi körülményekből fakad. Eszerint az egyéni tapasztalatnak, élménynek, a személyes döntésnek a szerepe elhanyagolható volna a vallásosságra nézve, amit Tomka nem tart elfogadhatónak.

A modernizációnak az egyéni vallásosságra gyakorolt negatív hatását legalább részben a közösségek szétesésére, az egyén atomizálódására szokás visszavezetni. Ugyanakkor Tomka Miklós szerint a tapasztalat mást mutat. Noha a közösségek szerepe valóban csökkenő, a vallás azonban továbbra is a legfontosabb közösségformáló erő. Ráadásul a közösségek széthullásával párhuzamosan erősödik a közösségek iránti igény is, melynek kielégítésében a vallásoknak továbbra is kiemelkedő szerepük van.

Az előző ponthoz kapcsolódik, hogy a modernitás keretei közt nem csupán a közösségiség iránti vágy ad teret a vallásoknak, hanem az egyéni lét általános viszonyai is. Az elszemélytelenedés, az egyént körülvevő világ összetettsége, az egységes világkép megszűnése mind a vallási válaszok iránti vágyat erősíthetik.

A funkcionális differenciálódás hatására csökken az egységes minták átvételének kényszere és az ehhez kapcsolódó társadalmi kontroll. A szekularizáció hívei ebben a társadalom által kötelező érvénnyel közvetített vallás hanyatlását látják. Tomka Miklós ezt nem vitatja, csak azt mondja, hogy az éremnek van egy másik oldala is, nevezetesen az egyéni döntések növekvő szerepe. Ez pedig azt jelenti a vallásra nézve, hogy a vallási tradíciók helyett az individuális vallásosság új formái kerülnek előtérbe.

A makroszinten megfogalmazott ellenvetésekhez hasonlóan itt is kiemeli Tomka Miklós, hogy a mennyiségi csökkenés nem feltétlenül jelent hanyatlást is. A kérdés az, hogy figyelembe vesszük-e a mennyiségivel párhuzamos minőségi változást is. A társadalmi mintakövetés helyére ugyanis egyre inkább egy tudatos egyéni döntés lépett, és kérdés, hogy van-e értelme „darabra” összehasonlítani a két csoport méretét.

Újabb empirikus ellenvetés: Vajon ténylegesen létezett-e a vallásosságnak egy olyan aranykora, amihez viszonyítva lineáris a hanyatlás? Tomka Miklós rámutat arra, hogy a hosszabb időtávra visszatekintő történeti elemzések sem az aranykor, sem a lineáris

csökkenés hipotézisét nem támasztják alá. Sokkal inkább valószínű, hogy a vallásosság változása egy hullámvonallal írható le, amely fellendülések és visszaesések periodikus egymásra következését mutatja.

A fenti, hullámvonalú változással áll összefüggésben az a kifogás is, amely a szekularizáció irreverzibilitására vonatkozik. A szekularizációs tézis képviselői a vallási fellendülés szakaszait időleges, egyszeri eseményeknek tartják, amelyek azonban nem cáfolják a visszafordíthatatlanul lefelé irányuló, és végső soron a vallás eltűnését prognosztizáló trendet. Az előző pontban elmondottakkal összhangban Tomka Miklós azt állítja, hogy a múltra vonatkozó hosszútávú trendek – már amennyire ezt a történelmi forrásokból meg lehet állapítani – korántsem egyértelműen lefelé mutatóak. A jövőbeni további csökkenés prognosztizálása ezért tudományosan nem alátámasztott, s így a jóslás kategóriájába tartozik.

A fentiek alapján kijelenthető, hogy Tomka Miklós a szekularizációs hipotézis meglehetősen átfogó kritikáját fogalmazta meg nagydoktori értekezésében. Ez azonban – a fogalommal szembeni nyilvánvaló ellenérzései ellenére – nem jelenti azt, hogy teljes egészében elvetné a szekularizációt, mint tudományos kategória létjogosultságát. Sokkal inkább annak pontosítására, jelentésének szűkebb érvényességű meghatározására törekszik, amit a dolgozat utolsó bekezdésében így foglal össze: *„Szekularizáció tehát van, de hatásmechanizmusa nem olyan átfogó, nem olyan vastörvény és nem olyan végleges, mint a szekularizációs „elmélet” képviselői feltételezték. Arra nem alkalmas a szekularizációs „elmélet”, hogy a vallás eltűnésének menetrendjét kiszámítsák vele. Arra azonban igen, hogy felvázolja, hogy miféle összefüggések közepette alakul a vallás új társadalomszerkezeti helye és formája.”* (TOMKA 2011: 215.)

Mivel nem szorosan a szekularizációval kapcsolatos nézetekhez tartoznak, csak címszó-szerűen térek ki arra a négy elméletre, amelyeket Tomka Miklós alternatívaként kínált a szekularizációval szemben, vagy legalábbis azt kiegészítendő. Ezek felsorolása újabb összehasonlítási alapot nyújt a korábbi írásokkal való egybevetéshez. Rajtuk keresztül nyomon követhető, hogy mennyiben új, vagy már régebb óta jelen lévő alternatívákat jelentettek ezek a tézisek Tomka számára. A következő négy elmületről van szó:

- Az intézményesülési elmélet
- A vallási piac elmélete
- Az individualizációs elmélet
- A közügy-vallás elmélete

2. A szekularizáció a korábbi írásokban

Dolgozatom második felében arra kívánok rámutatni, hogy a szekularizáció-kritika hogyan jelent meg Tomka Miklós egyes korábbi írásaiban. Az ismertetés jelen esetben is vázlatos lehet csupán, de talán még így is lehetőséget ad arra, hogy megfigyeljük a gondolatvilág változását.

A vallás és a vallásosság változásával foglalkozó első műveiben Tomka Miklós nem foglalkozik explicite a szekularizáció kritikájával. Azonban foglalkozik magának az elvallástalanodásnak a jelenségével, és a szekularizációnak, mint létező folyamatnak a hatásaival. A szekularizáció tehát itt még nem mint cáfolandó jelenség, hanem mint az értelmezési keret jelenik meg. (TOMKA 1977a, 1977b) Ugyanakkor a korábban már említett módszertani cikkek arra is rávilágítanak, hogy a vallásosság koránt sem azonos az egyháziassággal, léteznek a vallásosságnak az egyháztól független formái is, és a vallás összetettebb jelenség annál, mint sem hogy egyszerűen a templomba járás gyakoriságával mérhető volna. (TOMKA 1973, 1977c)

Továbbra is a szekularizáció társadalmi hatásait vizsgálja, azaz kiinduló alapnak veszi a folyamat létét a 70-es évek végén írt, magyarul és angolul is megjelent cikkében. (TOMKA 1979, 1981) Fontos eltérés ugyanakkor az előzőekhez képest, hogy itt már megjelennek azok a gondolatok, melyek szerint

- a szekularizáció nem azonos az elvallástalanodással, amely sokkal inkább tények által nem alátámasztott – sőt, cáfolt – ideológia, mint tudományos elmélet;
- nem létezett korábban olyan korszak, amikor mindenki vallásos lett volna;
- a vallásosság változása semmi esetre sem egy lineáris csökkenés, és
- a vallásosságnak különböző típusai vannak, melyek közül a hagyományos egyházas típus számszerű csökkenése mellett megfigyelhető mind egy új, személyes döntésen alapuló kisközösségi vallásosság, mind az egyháztól eltávolodott „maga módján” vallásosság jelenléte és részben erősödése is.

Ebben az első olyan írásában tehát, amely a szekularizációt helyezi témája középpontjába, megjelennek már kritikai elemek is a szekularizáció tartalmi jelentésével kapcsolatosan. Ezzel együtt nem veti el a szekularizációs elméletet, a szekularizációt pedig, mint folyamatot, adottságként kezeli. Az is igaz, hogy a cikk által hivatkozott irodalom szinte kizárólag magyar nyelvű,³ és nem is célja az írásnak, hogy a szekularizációs elmélet klasszikusainak tanaival foglalkozzék, azokról véleményt alkosson.

A nyolcvanas évek végéről Tomka Miklós két fontos írása is foglalkozik a szekularizáció témájával. Az egyik közvetetten, a magyar vallási helyzet leírása során, a másik közvetlenül, a „szekularizációs hipotézis” ismertetése és kritikája révén. Noha az előbbi cikkben (TOMKA 1988) megjelenik a tomkai szekularizáció-kritika egy központi

3 Ez nyilván a nyugati irodalomhoz hozzáférés korabeli nehézségeire vezethető vissza.

eleme, nevezetesen hogy a szekularizáció pontos jelentéséről és elméleti tartalmáról nincs tudományos konszenzus, ennek ellenére „szekularizációs elméletek”-ről beszél, azaz még nem cáfolja, hogy egyáltalában elméletként tekinthetnénk a szekularizációra. Nem kétségbe vonva létjogosultságukat, ismerteti a szekularizációs elméletek által a modernizáció és a vallási változás közt tételezett összefüggést, s csupán arra próbál rámutatni, hogy ez a koncepció nem feltétlenül alkalmas a kelet-európai változások megragadására. A háború utáni vallási változás szakaszokra bontásánál a totális diktatúrát követő egyház és állam közti kiegyezés periódusát a „szekularizáció időszakának” nevezi, amelyre azonban a 70-es évek végétől egy deszekularizációs tendencia következett Tomka Miklós beosztásában. Tehát ez az írás is kritikával illeti a szekularizációt, de legfőképp azért, mert nem képes megragadni egy szocialista ország vallási változásának teljes spektrumát. A deszekularizáció említése pedig implicite magában hordozza azt a kritikai elemet is, hogy hamis állítás a szekularizáció irreverzibilitása.⁴

Az egy évvel később megjelent cikk (TOMKA 1989), melyben először foglalkozik a szekularizáció módszeres elméleti kritikájával, nagy vonalaiban már tartalmazza a későbbi kritikai elemek jó részét. Itt már nem elméletként, csak bebizonyítatlan hipotézisként kezeli a szekularizációt, melynek nincs egységes értelmezése, és erősen ideológiailag terhelt fogalom. Emellett vázlatosan a következő pontokat emelte ki Tomka Miklós:

- A szekularizáció csak a zsidó-keresztény kontextusban értelmezhető, más kultúrákban nem.
- A szekularizációnak több szintje van, ahol különböző folyamatok zajlanak. Megkülönbözteti a társadalmi, az intézményi és az individuális szintet.
- A szekularizációs hipotézis figyelmen kívül hagyja a vallási rendszernek a társadalmi változásokkal kapcsolatos alkalmazkodási, reagálási és kezdeményezési képességét.
- A vallás nem csak a tradicionális egyházakat jelenti, a vallásosság pedig nem csak az egyházas vallásosságot. A szekularizációs hipotézis általában csak szűkebb értelemben tekint a vallásra.
- A modernizáció és az elvallástalanodás közt nem mutatható ki empirikus úton korreláció.
- A vallási változás hosszútávú trendjei inkább hasonlítanak a hullámvonalhoz, mint a lineáris csökkenéshez.
- A társadalom által közvetített minták követésének tradicionális vallásosságát felváltja egy tudatosan vállalt vallásosság, amely más minőséget jelent.
- A modernizációból éppenséggel fakadhat a vallás és a vallási értelemdadás iránti igény növekedése is.

Tehát Tomka Miklós a 80-as évek végére egy kiforrott és tartalmilag a későbbiekkel jelentős részben megegyező kritikát fogalmazott meg a szekularizációval kapcsolatosan.

⁴ Tomka Miklós már több mint egy évtizeddel a deszekularizációról szóló, gyakran idézett mű megjelenése előtt használta a fogalmat! (BERGER 1999)

Némi eltérést is tapasztalni ugyan, de ezek inkább csak kivételt jelentenek. Így például a későbbi írásaiban nem köszön vissza az az itt használt érvelés, amely a keresztény egyházak ökumenikus törekvéseire egy piaci logika alapján tekint, és a társadalom más alrendszereivel folytatott versenyben kialakított kartellnek tartja. A szekularizációt itt sem veti el teljes mértékben, de nem a magyarázó-előrejelző célkitűzéssel szemben érvel egy leíró perspektíva mellett, hanem inkább a hit csökkenésével szemben az egyházi kontroll csökkenésére helyezi a hangsúlyt. Talán a legjelentősebb különbség a nagydoktori értekezéshez képest, hogy itt nem fogalmaz meg alternatív teóriákat a szekularizációval szemben.

A rendszerváltást követő évtizedben több írásban is foglalkozott a kelet-európai vallási változással Tomka Miklós. Ezekben fontos helyet kap mind a változással kapcsolatos, egyre nagyobb számban hozzáférhető empirikus adatok ismertetése, mind pedig ezek értelmezése. Közös bennük, hogy a szekularizáció helyett más értelmezési keretben vizsgálja a vallási változások okait. Az első cikkben (TOMKA 1991) a szekularizációt a marxista szociológia fogalmaként állítja az olvasó elé, és az ő interpretációjukra hivatkozva állítja, hogy szerintük a szekularizáció a fejlődés természetes és kikerülhetetlen velejárója. Ezen állítások elméleti kiforratlansága és kétségessége szisztematikus kritikájukat is lehetetlenné teszik Tomka szerint. Alternatívaként az anómia-elméletet javasolja, még pedig olyan összefüggésben, hogy a rendszerváltás előtti időszakban a vallási változás a társadalom hatalommal szembeni autonómiájának fokával korrelált. Értelmezésében a kommunista rezsim bukása után megnyílt a tere a társadalmak regenerációjának, melynek része a vallási újjáéledés is.

Az időben következő hasonló témájú cikk címében és a szövegben is tényként kezeli a vallási újjáéledést, és fel sem merül a szekularizációs elmélet, mint lehetséges magyarázó tényező. (TOMKA 1995) A vallási változásra alapvetően az egyházak perspektívájából tekint, belső és külső problémákra, kihívásokra irányítja rá a figyelmet, és ezek közül az egyházellenes politikai erők tevékenységét tartja az egyik legfontosabbnak. Talán ez a cikk üt el a legjobban a korábbi és későbbi írásokban képviseltektől, nem csak a szekularizáció negligálása, hanem az elemzés során az egyházak szerepének előtérbe helyezése miatt is.

A harmadik írás (TOMKA-ZULEHNER 2000) talán még érdekesebben viszonyul a szekularizációhoz. A kelet-európai országok vallási változását vizsgáló Aufbruch-kutatás Paul Zulehnerrel közösen írt egyik fő művében nem esik szó explicit módon a szekularizációról, de az országok közti különbségek egyik legfőbb magyarázó tényezője a modernizáció, melynek mérésére több indikátort is használnak. Külön kitérnek a kommunista típusú modernizáció jellegzetességeire, és végső soron arra jutnak, hogy a modernizáció és a vallásosság csökkenése között összefüggés tapasztalható. Az is igaz ugyanakkor, hogy a kutatás elsődlegesen az egyházhoz kötődő vallásosságot vizsgálta, így a fenti összefüggést is a vallásosságnak erre a típusára nézve kell értelmezni. Ezzel együtt érdekes látni,

hogy empirikus eredmények értelmezése során egyes esetekben nem utasítja el olyan kategorikussággal Tomka Miklós a szekularizációt, vagy annak bizonyos tartalmi elemeit, mint ahogyan azt a kifejezetten a szekularizációról szóló elméleti írásaiban teszi.

Egy nem sokkal későbbi írásában, amelynek újból a szekularizáció a tárgya, megint csak hasonló érvek mentén és hasonló határozottsággal utasítja el a szekularizáció fogalmának használhatóságát, mint tette azt a már idézett 1989-es cikkében. (TOMKA 2002a) Új elemek is megjelennek az érvelésben, melyek a következők:

- A szekularizáció nem elmélet, azok a szerzők, akik „szekularizációs elméletről” írnak, maguk sem tartják valójában annak.
- Nem indokolt, hogy ok-okozati kapcsolatot tételezzünk a makro-szintű vallási változás és az individuális szintű elvallástalanodás között.
- Több ellenpéldát is hoz a vallás jelentőségvesztésével szemben, így például a vallási fundamentalizmus újjáéledését (2001 szeptember 11. után vagyunk!), és az új vallási mozgalmakat.
- Érvrendszerében helyet kapott a vallási piac elmélete, főként a vallási monopóliumoknak a vallási hanyatlásban játszott szerepére vonatkozó állítása révén.

Ennek a cikknek a szekularizációval szembeni minden korábbinál határozottabban elutasító hangvételében az is szerepet játszhat, hogy nem társadalomtudományi, hanem egyházi folyóiratban jelent meg. Ugyanakkor a feltehetőleg⁵ ugyanebben az évben készült online vallásszociológiai jegyzet (TOMKA 2002b) szekularizációról szóló része hasonló érvek mentén és hasonlóan egyértelműen foglal állást a szekularizációval szemben. Stílusát tekintve az idézett írások közül megítélésem szerint ez utóbbi áll a legközelebb a nagydoktori értekezéséhez.

Az utolsó általam vizsgált Tomka-mű témája a 90 után született három írásához hasonló: a kelet-európai vallási változásokat próbálja értelmezni az adatok tükrében. (TOMKA 2006) A cikk elsődlegesen a keleti és nyugati kereszténység közötti különbségekre, és ezeknek a különbségeknek a vallásosság vizsgálatára gyakorolt hatására koncentrál. Itt már – szemben az idézett 1995-ös írással – nem nyilvánvaló tényként kezeli a vallási fellendülést, hanem a vallási változások különböző irányairól ír, a szekularizációról pedig, mint nyugat-európai jelenségről, illetve ebben a kontextusban született elméletéről beszél. Tehát nem veti el elméleti és empirikus érvek alapján, hanem „csak” az érvényességét korlátozza az által, hogy a keleti kereszténységre eltérő mérőeszközöket javasol. Ugyanakkor azt is elismeri, hogy minden egyéb tényező mellett a „*differenciálódás, modernitás és szekularizáció a világnak ebbe a részébe is begyűrűzött*”.⁶ (TOMKA 2006: 256) A szekularizáció fogalmát tehát ebben az esetben is használja bizonyos jelenségek leírására, még pedig újfent a társadalmi differenciálódással és a modernitással

⁵ Az online dokumentum keletkezési ideje nem ismert. A legutolsó hivatkozott irodalom 1999-ből származik, a dokumentum felöltése pedig a weboldal tulajdonságai szerint 2002-ben történt.

⁶ „Differentiation, modernity, and secularization have encroached into this part of the world as well” – saját ford.

összefüggésben. Az is igaz ugyanakkor, hogy a vallásosság alatt ez a cikk elsődlegesen a keleti vagy nyugati keresztény egyházakhoz kötődő vallásosságot érti.

3. Összefoglalás

A cikk első felében rövid összefoglalását adtam azoknak a tartalmi elemeknek, melyek meghatározzák Tomka Miklós szekularizáció-kritikáját. Bár maga a nagydoktori értekezésből kirajzolódó kép meglehetősen egyértelműnek látszik, Tomka valójában nem a szekularizáció, mint folyamat létét utasítja el, hanem ennek túlzottan általános értelemben vett és univerzális érvényességű használatát, valamint az ezekre alapozott prognózisokat. A második, kronológiai rész egyik legfontosabb tanulsága épp ez: amennyiben nem általános értelemben, elméleti megközelítésben beszél a szekularizációról, hanem egy konkrét történelmi kontextusban vizsgálja a vallási változást, akkor többnyire egy lehetséges értelmezési eszközként tekint a fogalomra.

Az időbeli áttekintés arra is rámutatott, hogy a szekularizáció kritikája Tomka Miklós pályafutása során fokozatosan teljesedett ki, ugyanakkor a szekularizációval szembeni állásfoglalása, valamint a kritika több fontos elemén alapuló érvrendszer már 1990 előtt is kimutatható. Ezzel összefüggésben fontos arra is rámutatni, hogy a szekularizáció-kritika kibontakozásában fontos szerepet játszott, hogy a rendszerváltás előtti évtizedekben nem írhatta le szabadon a témával kapcsolatos gondolatait.⁷ Lehetséges tehát, hogy a gondolatvilág kibontakozása valójában nem, vagy csak kisebb mértékben egy gondolati fejlődés eredménye, sokkal inkább a közlés növekvő szabadságáé.

Az érvrendszer kibontakozása mellett a stílus változása is megfigyelhető, amennyiben az általa elutasított jelentéstartalmú szekularizáció-fogalommal és -elmélettel kapcsolatosan egyre határozottabban fogalmaz, egyre jobban kifejezésre juttatja, tudományos szempontból mennyire kevésre tartja azt.

Amennyire egyértelmű véleményt képvisel a szekularizáció kapcsán, annyira kevésbé kiforrottnak tűnik, hogy milyen alternatív elméletekben gondolkodott Tomka Miklós. Láthatóan végigkíséri a pályafutását az a törekvés, hogy ne csak cáfolja a szekularizációt, hanem helyette más, alkalmasabb megoldási javaslatot nyújtson. A fő művében javasolt négy alternatíva közül három ugyanakkor nem, vagy alig tűnik fel korábbi írásaiban, míg az utóbbiakban felmerült lehetséges elméleti magyarázatok közül van, amelyikről pedig később nem esik szó.

Ebben a cikkben néhány kiválasztott írásra támaszkodva ismertettem Tomka Miklós gondolatait a szekularizációról. Sem az egész életmű áttekintésére, sem a szekularizációs irodalommal történő szembesítésre nem volt lehetőségem. Tomka Miklósnak

⁷ 1990 előtt gyakran csak álnéven vagy név nélkül publikálhatta a vallással, vallásossággal kapcsolatos írásait Tomka Miklós.

a szekularizációval kapcsolatos nézetei egy teljes pályafutás során forrtak ki, s ennek a pályafutásnak a feldolgozása, kritikai értékelése az utódok előtt álló feladat.

Irodalom

- BERGER, PETER L. (szerk. 1999): *The Desecularization of the World*. Washington: Ethics and Public Policy Centre – Grand Rapids: William B. Eerdmans
- TOMKA MIKLÓS (1973): A vallásosság mérése. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 30 (1-2): 122-135.
- TOMKA MIKLÓS (1977a): A felekezeti arányok és a szekularizáció Magyarországon. *Világosság*, 18 (4): 235-238.
- TOMKA MIKLÓS (1977b): Vallásosak-e a “vallásosok”? *Világosság*, 18 (12): 778-783.
- TOMKA MIKLÓS (1977c): A változó vallás méréseinek problémái. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 34 (4): 363-376.
- TOMKA MIKLÓS (1979): A szekularizáció mérlege. *Valóság*, 22 (7): 60-70.
- TOMKA MIKLÓS (1981): A Balance of Secularization. *Social Compass*, 28 (1): 25-42.
- TOMKA MIKLÓS (1988): Tendencies of Religious Change in Hungary. *Archives de sciences sociales des religions*, 65 (1): 67-79.
- TOMKA MIKLÓS (1989): A szekularizációs hipotézis. *Szociológia*, 1989 (2): 109-125.
- TOMKA MIKLÓS (1991): Secularization or anomy? *Social Compass*, 38 (1): 93-101.
- TOMKA MIKLÓS (1995): The Changing Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions. *Social Compass*, 42 (1): 17-26.
- TOMKA MIKLÓS (1998): Contradictions of secularism and the preservation of the sacred: Four contexts of religious change in communism. In Laermans, Rudi – Wilson, Bryan – Billiet, Jaak (szerk.): *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 177-189.
- TOMKA MIKLÓS – ZULEHNER, PAUL M. (2000): *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- TOMKA MIKLÓS (2002a): A szekularizációról – pro és kontra. *Lelkipásztor*, 77 (8-9): 282-287.
- TOMKA MIKLÓS (2002b): *Vallásszociológia*. http://www.fl.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1.htm (Letöltés: 2012. szeptember 18.)
- TOMKA MIKLÓS (2006): Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments? *Social Compass*, 53 (2): 251-265.
- TOMKA MIKLÓS (2011): *A vallás a modern világban - A szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Budapest: SE EKK Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány.

Földvári Mónika

Az egyház mibenléte és társadalmi szerepe

Tomka Miklós munkásságában

A vallásszociológiában az intézményes vallásosság mindmáig egy kiindulópont, amiben fogalmaink gyökereznek, és amihez képest értelmezhető, leírható a vallásosság sok egyéb megjelenési formája. Az egyházas-nem egyházas dichotómia ezért mindmáig meghatározza a vallásosságról való hazai gondolkodást és Tomka Miklós munkásságának is alapeleme.

Jelen tanulmányban a vallásosság egy intézményesült formájáról, az egyházról¹ lesz szó, ahogyan Tomka Miklós írásaiban ez a téma megjelenik. Hogyan gondolkozott, mit írt Tomka az egyházról? Miben látta az egyes korszakokban az egyház társadalmi szerepét? Változott-e ez a kép az idők folyamán? Ezekre a kérdésekre keressük a választ.

Érdeklődésre tarthat számot e téma két okból is.

Egyrészt a hazai vallásosság közel száz évet átfogó változásának leginkább megfogható, legjobban dokumentált területe éppen az intézményes vallásosság. Vizsgálata elengedhetetlen, ha a vallásosság alakulásáról képet szeretnénk alkotni.

Ehhez rögtön két kiegészítést is hozzá kell fűzni:

– Az előbbi megállapítással együtt az is érvényes, – és Tomka Miklós írásaiban is hangsúlyos – hogy ma a vallásszociológia egyik központi feladata épp a jelenkori, intézményes kontroll alól kibúvó vallásosság mérésére is alkalmas, általánosabb vallásfogalom és mérőeszközök kidolgozása (TOMKA 2001). A szekularizációs elméletekkel való vita egyik fontos eleme éppen az, hogy a vallásosságnak sokféle formája létezik, az egyházakhoz kötődő, intézményes vallásosság csak egyik ezek közül, ezért a vallásosság vizsgálatánál nem alapozhatunk sem az egyházak által meghatározott vallásfogalomra, sem pusztán az egyházas vallásosság leírására (TOMKA 1996).

– Ugyanakkor azt is ki kell emelni, hogy az intézményekhez kötődő vallásosság mindmáig a vallásosság egyik alapvető típusának tekinthető. Már Tomka Miklós 78-

¹ Tomka Miklós írásaiban „az egyház” kifejezés általában a Katolikus Egyházra vonatkozik (ha nem általánosan az intézményesült formáiról van szó), ebben az értelemben szerepel itt is.

ban megfogalmazott, jól ismert öt-itemes kérdéstípusa is², melyben megkülönböztette az egyházas és egyházához nem kötődő („maga módján”) vallásosságot, interjúkon alapult, a társadalomban kialakult felfogásban gyökerezett (TOMKA 2000). Ma, amikor a vallásosságot egyszerre tudjuk sok változó szerint vizsgálni, az intézményhez kötődés még mindig egy fontos differenciáló tényezőnek látszik (FÖLDVÁRI-ROSTA 1998, 2004; FÖLDVÁRI 2003, 2004).

Másrészt Tomka Miklós számára az egyházas vallásosság és az egyházak társadalomban betöltött helyének, szerepének vizsgálata nem csupán egy kiindulópont vagy részterület volt, hanem önálló jelentőséggel bírt, munkásságának egyik meghatározó vonulata.

Számos témát érintő írásában részletes, empirikusan alátámasztott leírását adja annak, hogy az elmúlt rendszer társadalmi változásai hogyan hatottak az egyházakra és az egyházas vallásosságra, illetve hogy a rendszerváltás milyen új kihívásokkal szembesítette az egyházakat és azok miként tudnak azoknak megfelelni.

Egyház, egyházas vallásosság: egy értelmezési keret

Az egyházzól, egyházas vallásosságról való gondolkodás fogalmi-módszertani kerete fokozatosan alakult ki. Ez a folyamat nyomon követhető Tomka Miklós egymást követő írásaiban. Elemei megjelentek már a hetvenes években (pl. TOMKA 1976b), de modellként a nyolcvanas évek elejétől találkozni vele. Az ezt megalapozó, számunkra teljesen természetes, de megfogalmazásakor sokak kritikáját kiváltó gondolat³ az volt, hogy az egyház társadalmi intézmény (is), amely a társadalom teljes intézményrendszerébe ágyazottan létezik (TOMKA 1983).

2 A vallási önbesorolás Tomka Miklós által kidolgozott kérdése:
Ezek közül melyikkel tudná magát a legjobban jellemezni?

1. Vallásos vagyok, az egyház tanítását követem.

2. Vallásos vagyok a magam módján.

3. Nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e.

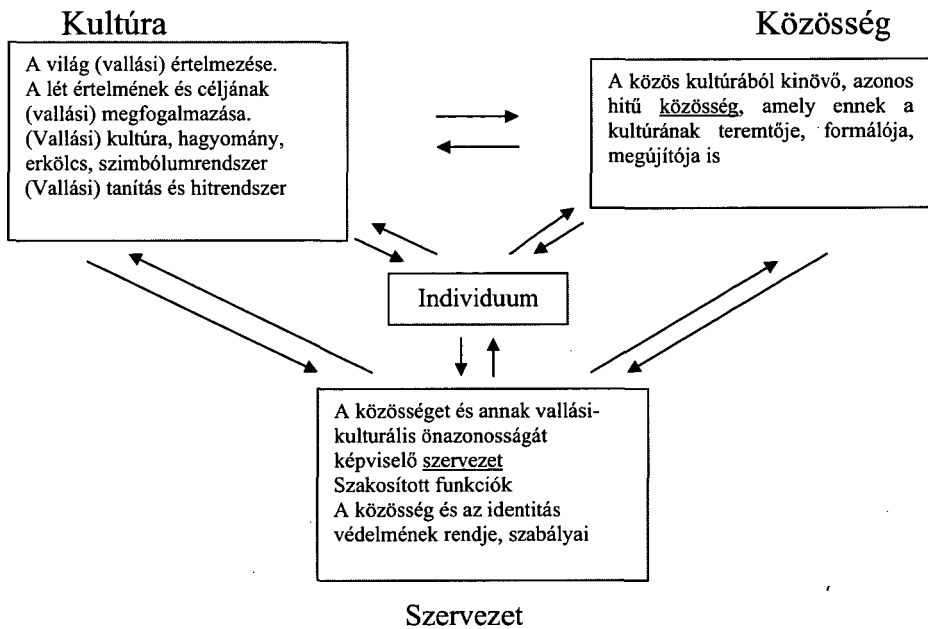
4. Nem vagyok vallásos, engem ilyesmi nem érdekel.

5. Nem vagyok vallásos, meggyőződésem szerint a vallásnak nincs igaza.

A kérdésnek a különböző kutatásokban az itt bemutatottól kívül számos változatát használták, melyek részletes ismertetése itt nem vállalkozhatok.

3 A kérdés felmerült Tomka Miklós életút-interjújában is (BALÁZS-KAPITÁNY 2004).

A kiforrott modell a következő (1. ábra):



1. ábra: A vallás (egyház) mint társadalmi-kulturális rendszer⁴

Szociológiai értelmezésben az egyház társadalmi-kulturális rendszer, mely három alrendszerből tevődik össze: a tágabb értelemben vett vallási kultúrából, melynek része a közös emlékezet, hit, vallásgyakorlat, erkölcs, hagyomány; a közös kultúrából kinövő, azonos hitű közösségből, és a szervezetből, amely a vallási kultúra és közösség ápolására jött létre, s melynek képviselője a papság és a hierarchia.

Más munkáiban (1998c, 2002) az egyéni identitást meghatározó hit, közösség és intézmény (illetve 1998c: szervezet) hármáról ír. Ez két különböző szakasznak is tekinthető a "vallási rendszer" életében: a közös hit, amely a valóságlátás és életvitel egészét érinti, rövid időn belül átfogó kultúrává bővül. A modellben tehát értelmezhető, ahogyan a vallási jelenségek társadalmi tényé válnak, de ezzel itt most bővebben nem foglalkozunk (2011).

A fent bemutatott modell mindvégig keretet adott Tomka Miklós egyházzal kapcsolatos gondolatainak (kifejezetten megjelenik például a következő írásokban: 1983, 1985, 1990, 1998b, 2000, 2011). Az elmúlt évben Berlinben kiadott *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe* c. könyvében is alapvető szerepet játszik: „azzal, hogy valaki önmagát egy egyház tagjának minősíti, egy határo-

4 Az ábra, amely Miklós kézirataként került tanítványaihoz, feltehetően a nyolcvanas évek első felében keletkezett.

zottan körvonalazható hagyománnyal, egy konkrét embercsoporttal, és egy szervezettel is közösséget vállal.”⁵ – olvashatjuk az utolsó külföldön megjelent könyvében (2011: 61).

Az egyházak társadalmi-politikai szerepe a modell tükrében

Az egyházak társadalmi-politikai szerepét Tomka Miklós ebben a keretben a következőképp értelmezi: az egyház értékek tárháza: értékek, normák, erkölcs intézményes képviselője; híveinek összefüggő csoportjai a helyi társadalom legidőtállóbb építőkövei; ezen túlmenően az egyház a társadalom egészét behálózó, nemzetközi kapcsolatokkal is rendelkező szervezet és intézmény (a társadalmi folyamatokra hatás képessége részben méretéből adódik) (1998b).

A modellhez kapcsolódóan három időszak jellegzetességeit szeretném összefoglalni: az 1948-50 előtti időszakot, a pártállam idejét és a rendszerváltást követő korszakot. Ezekben lényegesen eltérő az egyházat körülvevő és behálózó társadalmi közeg, mások a kihívások. Az alábbiakban megkísérlem a fent bemutatott modellben jelölni, hogy Tomka Miklós szerint az egyes korszakok mennyiben változtatták meg az egyházat és miként válaszolt a kihívásokra, amelyekkel szembesült.

Az egyház 1948-50 előtt

Az első a második világháborút megelőző és közvetlenül követő időszak, ami legalábbis Magyarországon Tomka Miklós értelmezése szerint még a „keresztény társadalom” időszakának tekinthető⁶ (2010).

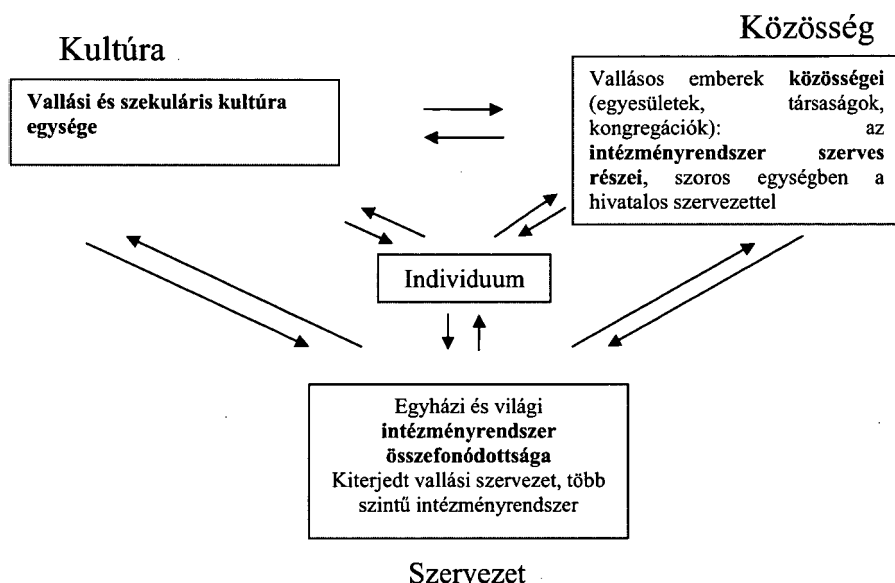
A szakrális és profán szféra, az egyház és állam ezt a kort jellemző összefonódottsága a vallási és szekuláris kultúra egységét és az egyházi és világi hatalom és intézményrendszer összefonódottságát is jelentette. Az összefonódott vallási és szekuláris kultúrából úgy részesedett mindenki, mint a nemzeti hagyományból.

A kiterjedt vallási intézményrendszer magában foglalta az egyház adminisztratív szervezetén, az egyházmegyei és plébániai szervezeten túl a kiemelt jelentőségű feladatokra szakosodott szerzetesrendeket⁷ és a vallásos emberek közösségeit és szervezeteit (mint a különféle egyesületek, társaságok, kongregációk). (1983) (2. ábra)

5 A megjelent kötetben: „By classifying oneself as member of a church, one identifies oneself with a clearly marked tradition, a distinct group of people and even with an organisation.”

6 Hozzá kell tennünk, hogy a „keresztény társadalom” modellje 1945-öt követően csak fenntartásokkal érvényes, mert ha még a második világháborút követő átmenet békésnek látszott is, a felszín alatt már megkezdődött a kommunista egyházellenes program érvényesítése, amelynek keretében például nem engedélyezték sok korábbi katolikus felnőtt és ifjúsági csoport működését, s nem járultak hozzá számos katolikus újság, folyóirat újramegjelenéséhez. Az egyházi és világi intézményrendszer küzdelme már ekkor elkezdődött. (MÉSZÁROS 1994)

7 Feloszlásukkor, 1950-ben 182 rendház működött az országban (TOMKA 1983).



2. ábra: Az egyház 1948-50 előtt

Ami az egyház társadalomban betöltött szerepét illeti, Tomka Miklós egyik utolsó könyvében a következőket olvashatjuk: „Európa keleti felén, 1948 előtt, jóformán mindenütt... „atmoszférikus” szerepben volt a vallás, – szimbiózisban a kultúra egyéb részeivel, a társadalom közösségi rendjével és a hagyományos társadalomszerkezettel. 1948 előtt a vallás a legfontosabb kultúrahordozóként megelevenítette a történelmi folyamatosságot, képviselte a nemzeti identitást, hozzájárult a társadalom integrációjához. „(2011:28⁸)

Az egyházak ebben az időszakban jelentős súlyt kaptak a profán feladatok széles körű ellátása terén, de Tomka szavaival élve a „szoros értelemben vett vallási hatékonyságuk bizonytalan”(1983, 257): kétséges, hogy a személyes vallásosság mennyire jelentett tudatos elköteleződést.(1983)

Egyház a pártállam idején

„Megszoktuk, hogy a vallás társadalmi-intézményes alakját változatlanak, egy évszázados-évezredes fejlődés kikristályosodott végtermékének tartjuk. Nos, ez a változatlanság s ez a stabilitás Magyarországon legkésőbb 1948-50 táján megszűnt” (TOMKA 1983:266): a pártállam első, hervenes évek végéig tartó dőszakában az egyházas vallásosság jelentős, európai átlagot messze meghaladó hanyatlása figyelhető meg.

⁸ A megjelent műben: „Before 1948, practically everywhere in the eastern part of Europe, religion played the same kind of „atmospheric” role in a symbiosis with other parts of culture, the communal order of society and the traditional social culture. Before 1948 religion, as a central bastion of culture, manifested historical continuity, represented national identity and contributed to the integration of society.”

Ha csak a templombajárási arányokat tekintjük, a vasárnapi templomba járók aránya 1950 és 80 között európai átlagban 50-60%-ról 25-30%-ra, Magyarországon a negyvenes évek végétől a hetvenes évek végéig 60-80%-ról 12-13%-ra esett vissza (TOMKA 1985b). A hanyatlás hátterében Tomka szerint részben az általános, gyors társadalmi változások, részben pedig konkrét intézkedések álltak (TOMKA 1995).

Témánk szempontjából Tomka Miklós két megállapításának van kiemelt jelentősége.

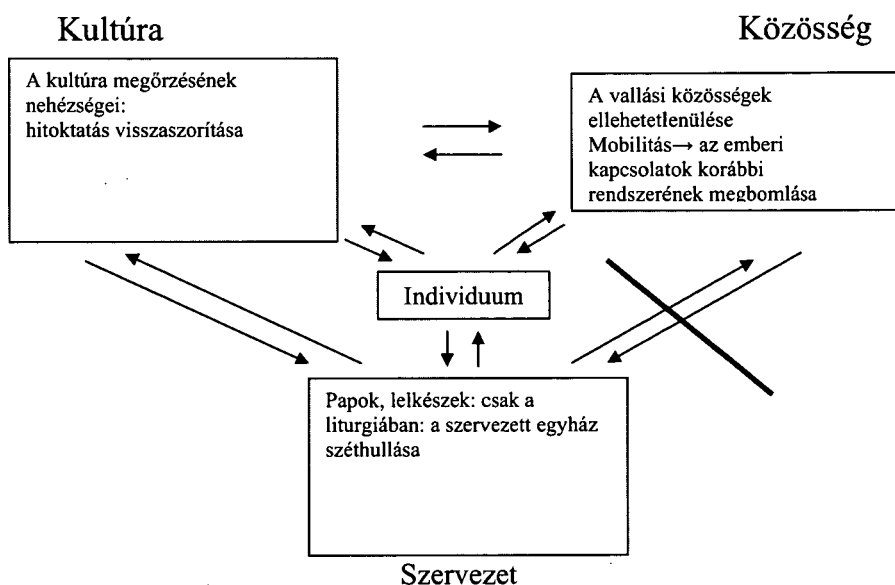
Az egyik, hogy az ötvenes-hatvanas évek egyházüldözésének elsősorban két területen volt sikere: a hittanoktatás visszaszorításában és a papok és lelkészek munkájának liturgiai tevékenységekre korlátozásában (1985).

Ezzel a vallásnak, mint társadalmi-kulturális rendszernek egyik elemét, a vallási szervezetet mintegy elszigetelte a vallási közösségtől és megbénította a kultúra őrzésének addig fontos, egyházi szervezethez kötött csatornáját. Ugyanakkor a nagymértékű társadalmi mobilitás megtépázta az emberi kapcsolatok korábbi rendszerét, aminek következtében leértékelődött a hagyomány és csökkent a tradíció ellenőrző-szabályozó szerepe. A társadalmi változások következtében a családi nevelés jelentősége is csökkent, a családi vallási nevelés nem tudta a kultúraátadás terén keletkezett űrt betölteni, főleg a pusztán hagyományból élő vallásosság esetén nem (1983). Így a vallási intézményrendszer jelentős részének felszámolását a vallási kultúra visszaszorulása követte⁹.

A másik fontos megállapítás, hogy alapjaiban megváltozott az egyház és társadalom viszonya is. Az üldözöttség a bezárkózást, apológiát, konfrontációs alapállást segítette és megnehezítette a társadalmi változásokhoz igazodást. A hivatalos egyház fokozatosan eltávolodott a társadalmi kérdésektől, kivonult, kiszorult a kultúrából és közéletből: visszavonult a templomok falai közé (1991) (Lásd a harmadik ábrát).

A vallási kultúra tehát meggyengült, az egyházi intézmények nem tudták betölteni kultúraátadási szerepüket, nem tudták kielégíteni a vallásos emberek igényeit. Mégis, a hetvenes évek végétől a magukat vallásosnak mondók aránya és ezen belül az egyházak tanításához igazodók aránya növekedésnek indult, ez utóbbi 1980-84 között 10,6-ról 14,6%-ra (közel másfélszeresére) emelkedett (TOMKA 1991).

⁹ A kultúraátadás hiányosságai tetten érhetők pl. az ifjúság vallásosságának széttorpedozottságában. Egy vidéki ifjúság körében végzett, 1976-ban publikált kutatásában Tomka Miklós erre a széttorpedozottságra hívja fel a figyelmet: a megkérdezett fiatalok elenyésző kisebbsége felelt meg annak az egyházi normának, hogy a hit, mint központi elem szoros kapcsolatban legyen a vallási ismeretekkel és a mindennapi élettel és további 20-40%-nál voltak fellelhetők az egyházi vallásosság elemei külön-külön (1976).

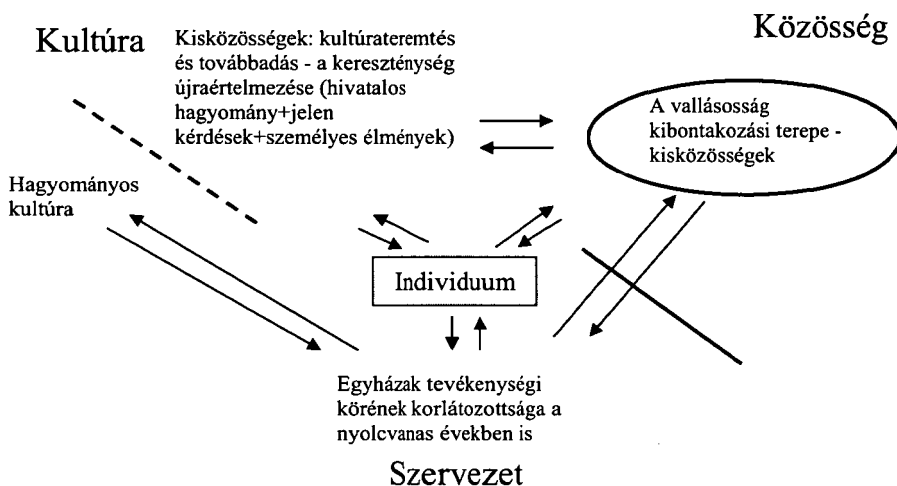


3. ábra: Egyház a pártállam időszakának első felében

Tomka három háttér-tényezőt emelt ki, melyek a vallásosság megerősödése irányába hatottak: a generációváltást, a közösségi elem megerősödését az egyházszervezetben, végül a társadalom egészének önállósulását a bürokratikus rendszerrel szemben (1998c). Mindezt elősegítette, hogy noha az egyéni vallásgyakorlat és az egyházak tevékenységi körének korlátozottsága még a nyolcvanas években sem szűnt meg, a központi ellenőrzés visszaszorulásával megnőtték a vallásosság kinyilvánítási lehetőségei (TOMKA 1991).

A modell szempontjából fontos megállapítás, hogy az egyház közösségi alrendszere átvette a megbénított szervezet által korábban ellátott feladatokat (1991). „Az intézményes formák működésképtelenné tétele a nem hivatalos, kisközösségi formák kibontakozásához vezetett. Vallási közösségek születtek – az egyházközösségek és gyülekezetek „árnyékában”. Ezekben a világi hívekből szerveződő közösségekben megkezdődött a kereszténység újraértelmezése – a jelen kérdéseire válaszolva, a jelen kor nyelvén, egyaránt a hivatalos hagyományra és teológiára és a személyes vallási élményre támaszkodva. Ezek a közösségek mind a társadalmiasulásnak, mind a kultúrateremtésnek és továbbadásnak piciny intézményeivé váltak – az ellenkultúra és a második társadalom első csíráivá. A hetvenes évek végére már több ezerre lehetett becsülni a keresztény kisközösségek, mintegy százezerre az azokban együttműködők számát.” (2000:132, 1983) A hivatalos rendszer háta mögött kialakuló „második társadalom” erősödésének első jele éppen a vallási megújulás, közösségteremtés volt.

Tomka Miklós a rendszerváltást megelőző időszak mérlegét megvonva azt tekintette egyházzociológiai szempontból az elmúlt kor legfontosabb jellemvonásának, hogy az egyház a vallásüldözésre tevékenységei átcsoportosításával reagált: gyakorlatilag egy új szervezeti formát vett fel (2000) (4.ábra). A közösségi elem erősödésével a hatalmi egyház ideálját felváltotta a szolgáló egyházé, a világiak szerepének növekedésével megvalósult az „egy szinten lévők együttműködése” (1985). Ez pedig fontos tényező volt az egyházas vallásosság megerősödésében ¹⁰.



4. ábra: Egyház a pártállam időszakának második felében

A korszakra vonatkozóan Tomka az egyház három fontos társadalmi szerepére hívja fel a figyelmet.

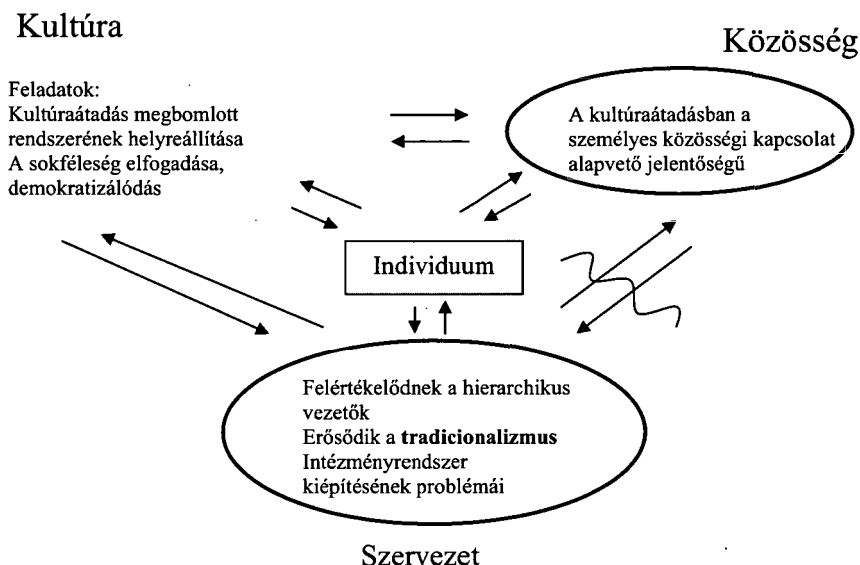
Az egyik, hogy az egyház a másként gondolkodást ápolta és ekképp a pluralizálódás fontos intézményének tekinthető. A másik, hogy a politikai rendszer legitimációs krízise alatt az egyház folyamatosság és társadalmi stabilitás bázisa volt (1989-re az egyházakba vetett bizalom minden más társadalmi intézményt megelőzött (1992), és az ország lakosságának mintegy háromnegyede sürgette az egyház bevonását az ekölcsi, szociális és kulturális kérdések megoldásába (1995b, 1998)). Végül: az egyház a közösségalkotás mintapéldája, értékek forrása és hordozója is (1991).

¹⁰ Ebben a korszakban az emberek az egyházas vallásossággal elsősorban a vallásos embereken és közösségeiken keresztül találkoztak. Nem véletlen, hogy még 1991-ben is az emberek az egyházat leginkább vallásos emberek közösségének tekintették (90,4%-ban), s csak másodsorban papok és püspökök szervezeteként (45,9%) (A Magyar Közvéleménykutató Intézet 1000 fős országos reprezentatív mintán végzett 1991. évi "szonda-2" vizsgálata vallással, egyházakkal kapcsolatos kérdésekről) (TOMKA 1998)

A rendszerváltást követő időszak

A rendszerváltás alapvető változásokat hozott az egyházakon belül és kívül.

A legnagyobb változás a szervezeti lehetőségek terén volt: lehetővé vált a szervezet és intézményrendszer újjáépítése. Ez részben egy centralizációt jelentett, mivel az egyházi hivatalok tényleges szerephez juthattak, emellett ugyanakkor az egyházi intézményrendszer kiépülésével egy belső differenciálódás, a munkamegosztás átszervezése is zajlik (zsínatok, szerzetesrendek, lelkiségi mozgalmak, karitászcsoportok stb.) (1998c) (5. ábra)



5. ábra: Egyház a rendszerváltás után

A szervezeti változások kérdéseket vetettek fel az egyházon belül és az egyházak társadalmi helyével, szerepével kapcsolatban is.

Az egyik alapvető kérdés, hogy a mai társadalmi viszonyok között az egyes alrendszerek milyen átalakulása és az alrendszerek között milyen hangsúlyeltolódások szükségesek ahhoz, hogy az egyház betölthesse hivatását.

Tomka Miklós az alábbi csomópontokra hívta fel a figyelmet:

A rendszerváltásig elsősorban a laikusok testesítették meg az egyházat, a rendszerváltás azonban a szervezetet, a hierarchikus vezetőket értékelte fel. Az egyházakon belül ez a fordulat a tradicionalizmus megerősödését hozta. Az egyházszervezet a korábbi állapotokhoz igazodik, működésmódjában nem tudta a társadalmi változásokat követni (a szekularizált, plurális társadalomban a vallás továbbadása nem automatikus és a

közösségek sem eleve adottak). Megoldandó a világiak és közösségeik illetve a hierarcia között a pártállamban kialakult szakadék áthidalása, és általában: az egység megteremtése az egyházban.

Ez érvényes a világiak közösségei és az egyházi szervezet által képviselt kultúra is. Az egyház legitimitása szempontjából a demokratizálódás, az egyházon belüli nyilvánosság és a közös döntéshozatal intézményeinek megteremtése, a másképp gondolkodás jogának elismerése, a sokféleség elfogadása alapkérdéssé váltak. A nevelés, kultúraátadás megbomlott rendszerének helyreállítása ugyancsak szükséges, szem előtt tartva, hogy értékeket, alapvető életstratégiákat ma csak személyes közösségi kapcsolatok tudnak közvetíteni¹¹ (TOMKA 1991, 2002).

Végül: a sokszínű világ számtalan dimenziójával való kapcsolattartás igénye megköveteli az egyházszerkezet piramisszerű felépítésének megszüntetését és a világiak szerepének növelését (1999).¹²

Az, hogy az egyházak, mint intézmények a kultúra és közélet szereplőivé váltak (mivel önértelmezésükhöz hozzátartozik a nyilvános szerepvállalás, a társadalmi problémákkal való foglalkozás), megjelentek az intézmények és politika színterén, számos feszültség forrása lett. (1995c)¹³.

Tomka Miklós írásaiban két szempont tűnik különösen hangsúlyosnak az egyházak társadalmi jelenlétével kapcsolatban:

a.

Bár az egyházakkal szembeni társadalmi elvárások a rendszerváltást követően jelentősen lecsökkentek¹⁴, az egyház a társadalom többsége számára továbbra is bizalomkeltő, hiteles és közérdekeket szolgáló intézmény¹⁵.

Társadalmi és közéleti szereplése a kulturális és világnézeti differenciáltság kifejeződése is: az egyházak a plurális társadalomban a sokféleség és polgári önrendelkezés képviselői.

11 A plurális társadalom sokfélesége, a társadalom normatív erejének gyengülése és a gyors társadalmi változások közepette a hagyományok, kultúra őrzése, továbbadása egyre nagyobb személyes erőfeszítést, hiteles példát követel (2002).

12 Az egyház előtt álló, megoldandó feladatok részben a globális folyamatokból következnek. A vallási értékek és kultúra tekintetében kiemelendők azok a nagy nemzetközi kutatássorozatok által dokumentált alapvető tendenciák, mint a vallás intézményesültségének, az egyházak ellenőrzésének csökkenése, a különböző hagyományok keveredése és elmosódása, az intézményekkel szemben a köztársaság, a rételes tanítással szemben az élmények felértékelődése (2001).

13 Ezek részben elvi ellentétek, részben (pl. az intézményrendszer kiépítése kapcsán) gyakorlati problémák, amelyek jelentős részben abból fakadnak, hogy még nem alakult ki a differenciálódást figyelembe vevő szakmai és politikai gyakorlat (1998b).

14 Ez részben a túlzott várakozások következménye: a politikai rendszer legitimációs krízise és a társadalmi intézmények tekintélyének általános hanyatlása közepette az emberek olyan reményeket és elvárásokat is az egyházakra ruháztak, amelyek eredendően nem rá tartoztak (1998b, 2002).

15 A társadalom igényli az egyházak részvételét a közfeladatok megoldásában, elsősorban: az erkölcsi kérdések megoldásában, a szociális problémák csökkentésében, a kulturális kérdések megvitatásában (1998), más kutatás szerint: a szociális ellátásban, oktatásban és gyermeknevelésben, továbbá a környezet és a helyi társadalom építésében (1998c). De: a többség (70-80%) ellenzi, hogy az egyház politizáljon (1998c).

b.

A másik a civil társadalommal¹⁶ kapcsolatos: Tomka Miklós hangsúlyozza, hogy az egyház ma Magyarországon a civil társadalom egyik legnagyobb, legfontosabb építőköve. Nincs ugyanis még egy olyan általános és széles tevékenységi körű állampolgári, „civil” kezdeményezésrendszer, amilyen az egyház a maga egyházközségeivel, kisközségeivel¹⁷, lelkeségi mozgalmaival és szociális elkötelezettségű szervezeteivel (TOMKA 1995c, Casanova 1994). Ma Magyarországon az egyház az autonóm emberi cselekvésre nevelés és a közösségteremtés legfontosabb intézményei közé tartozik. (1998c).

Összegzés

A fentiekben megkíséreltem bemutatni, milyen módon gondolkodott Tomka Miklós az egyházról, mint társadalmi-kulturális rendszerről. Ennek a gondolatrendszernek az ismerete elengedhetetlen, ha egységben szeretnénk látni, meg szeretnénk érteni Tomka Miklós számtalan egyházról szóló írását. A modellben jól értelmezhető, hogy az elmúlt évtizedek társadalmi változásai hogyan érintették az egyházat mint társadalmi-kulturális rendszert, és hogy a rendszer milyen változásokkal reagált az őt ért kihívásokra. Kirajzolódnak a jövő szempontjából fontos kérdések is.

Az egyik jövőt érintő alapkérdés, hogy merre tolódik el a hangsúly két egyházi alrendszer, a közösség és a szervezet között. Tomka szerint „a pluralizmus visszafordíthatatlan, a 'konstantini kornak' egyszer s mindenkorra vége. Itt az a kérdés, hogy az egyház a közéleten kívüli, félig-meddig autonóm zárvánnyá válik-e, vagy képessé válik-e a plurális társadalom kulturális és politikai versenyében való helytállásra. (...) Az első esetben nagy a valószínűsége, hogy a zárvány a szervezet csontváza köré szerveződik, miközben a szervezet súlyát az általa irányított profán funkciójú intézmények biztosítják. (...) A másik lehetőség vallási közösségek képződése, és a hívő embereknek és közösségeiknek a demokrácia által kínált lehetőségeket felhasználható társadalmi részvétele. Itt a személyes elköteleződés és a közösségi összefogás biztosítja mind az előrevivő energiát, mind az egybefogó rendszert”¹⁸ (2011, 49)

16 A civil társadalom: „az állampolgárok eleven közösségeiből álló, a csoportok érdekérvényesítési dinamikájából élő, öngazgató társadalom.....a civil társadalom államszervezeti és politikai koncepció, ami egyúttal az egyén, a közösségek és a csoportok önmagukért és a társadalom egészéért felelősségtelenség, képességeik kibontakoztatásának is az útja.” 1995c, 218-219.o.

17 Tomka becslése szerint az évezred végén 8-10 000 Mo-n az egyházközségek és gyülekezetek száma (1999).

18 A megjelent műben: “In the countries of the region characterized by a stronger middle class, the progress of pluralism is irreversible and the “Constantine age” has passed, once and for all. Here the question is whether the Church will become a more or less autonomous institution outside of the public sphere or will be able to hold its own in the cultural and political competition of a pluralistic society.... In the first case, there is a great likelihood that the inclusion is organised around the skeleton of the organisation, while the weight of the organisation is provided by the institutions it controls performing profane functions.The alternative is the establishment of religious communities, the activation of the faithful and the social participation of believers and their communities through the opportunities offered by democracy. In this model, the energy for progress and the unifying system are provided by personal commitment and the joining of forces in the communities.”

Kétségtelen, hogy az egyházak valaha volt osztályadalmi, monopol szerepe megszűnt a társadalmi differenciálódás, az intézmények tekintélyének csökkenése és ezzel párhuzamosan az individuum önállóságának növekedése folytán. Ennek a helyzetnek ugyanakkor van egy, az egyházak szempontjából pozitív vonatkozása: az egyház-tagság egyre inkább személyes választás és egyre kevésbé kulturális adottság. A nagy történelmi egyházak nagy, kétséges erejű, átfogó elvi közösségekből egyre inkább elkötelezett kis közösségek közösségeivé válnak. Ez lett társadalmi folyamatosságuknak, jelenlétüknek az alapja¹⁹. (TOMKA 2006, 2011).

Irodalom

- BALÁZS ZOLTÁN – KAPITÁNY BALÁZS (2004): „...a szellemi szabadságot élhetem...” -beszélgetés Tomka Miklóssal. Századvég 9.évf. 33. szám
- FÖLDVÁRI MÓNICA – ROSTA GERGELY (1998): *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei*. Szociológiai Szemle, 1998/1., p. 127-139
- FÖLDVÁRI MÓNICA (2003): A vallásosság típusai a mai magyar társadalom generációiban. Szociológiai Szemle 2003/4, p. 20-33.
- FÖLDVÁRI M. – ROSTA G. (2004): Exploring types of religiosity In.: Miklós Tomka (ed.): *Sociology of Religion in Hungary*. Pázmány Péter Catholic University, Budapest-Piliscsaba 8-24.
- FÖLDVÁRI MÓNICA (2004): *Vallásosság és értékek együttjárása a magyar társadalom generációiban*. PhD értekezés, Budapesti Corvinus Egyetem
- MÉSZÁROS ISTVÁN (1994): *...Kimaradt tananyag...Diktatúra és az egyház 1945-56*. Márton Áron Kiadó, Budapest
- TOMKA MIKLÓS (1976): *Mai fiatalok és a vallás vidéken*, Ifjúsági Lapkiadó Vállalat
- TOMKA MIKLÓS (1976b): Az egyházak változó társadalmi szerepe. *Szociológia* 2.
- TOMKA MIKLÓS (1983): Társadalmi változás – vallási változás. *Szociológia* 3.
- TOMKA MIKLÓS (1985): Változó vallás. *Kultúra és Közösség* 1985.1.
- TOMKA MIKLÓS (1985b): A vallásosság változása – egy és több dimenzióban. *Kultúra és Közösség* 5. 3-16.
- TOMKA MIKLÓS (1990): A vallás, mint változó rendszer. *Szociológia* 1990. 3-4.
- TOMKA MIKLÓS (1991): *Magyar Katolicizmus*. OLI, Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest

¹⁹ Meg kell ugyanakkor jegyeznünk, hogy pontosan a személyes választás lehetősége az, ami – különösen a fiatal nemzedékben – az egyéni meggyőződéseket tekintve a hitrendszer összevazarodásához és a természetfeletti valósággal kapcsolatos fogalmak elbizonytalanodásához vezet. A vallási kultúra határai elmosódnak (2003). Mindez nem feltétlenül jár együtt a szervezethez tartozás szintjének csökkenésével, hiszen a hagyományos, egyházas vallásosság erősödése megfigyelhető az ifjúság különböző korcsoportjaiban (2006b)

- TOMKA MIKLÓS (1992): Hit és társadalmi elkötelezettség. In: Békés Gellért – Kovács K. Zoltán (szerk.): Keresztények és a demokrácia. Róma, *Katolikus Szemle* 39-54.o.
- TOMKA MIKLÓS (1995): Vallás a rendszerváltás után – Kelet-közép-európai realitások, *Egyházforum* 1.
- TOMKA MIKLÓS (1995b): Az egyházak az ezredfordulón. *Theológiai Szemle* 2.
- TOMKA MIKLÓS (1995c): *Csak katolikusoknak*. Corvinus Kiadó, Budapest
- TOMKA MIKLÓS (1996): A vallásszociológia új útjai. *Replika* 21-22.
- TOMKA MIKLÓS (1998): Egyház és civil társadalom. *Vigília* 5.
- TOMKA MIKLÓS (1998b): A vallás és egyház visszatérése a politikába. In: Kurtán Sándor – Sándor Péter – Vass László (szerk.): *Magyarország évtizedkönyve 1988-1998*. Budapest, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Alapítvány, 582-601.o.
- TOMKA MIKLÓS (1998c): Egy új társadalmi-politikai szereplő. Vallás és egyház a rendszerváltozás folyamatábn. *Társadalmi Szemle* 8-9., 19-34.o.
- TOMKA MIKLÓS (1999): Az egyházak – a civil társadalom szereplői. *Európai Szemmel* 4., 7-17.o.
- TOMKA MIKLÓS (2000): Vallás és egyház a mai Magyarországon – tények és tendenciák. In: Szirtes Gábor (szerk.): Az 1997. évi *Tanuló Társadalom Konferencia naplója*. Pécs, Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata 104-136.o.
- TOMKA MIKLÓS (2001): Hagyományos (vallási) értékek a modern társadalomban. *Educatio* 10.évf. 3.szám 419-433.o.
- TOMKA MIKLÓS (2002): A vallásosság és az egyházak Magyarországon a kilencvenes években. In: Püski Levente – Valuch Tibor (szerk.): *Mérlegen a XX. századi magyar történelem – értelmezések és értékelések*. Debrecen, 1956-os Intézet – Debreceni Egyetem Történelmi Intézet Új- és Legújabbkori Magyar Történelmi Tanszék 473-495.
- TOMKA MIKLÓS (2003): Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban. In: Rosta Gergely (szerk.): *Ifjúság – értékrend – vallás*. Budapest, Faludi Ferenc Akadémia, 9-27.o.
- TOMKA MIKLÓS (2006): Vallás és társadalom Magyarországon. LOISIR, Budapest – Piliscsaba
- TOMKA MIKLÓS (2006b): Az ifjúsági vallásosság három évtizede. *Új ifjúsági szemle* 2., 5-19.o.
- TOMKA MIKLÓS (2010): *A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik*. Az MSZT Vallásszociológiai Szakosztályának 2010. november 8-ai műhelyén elhangzott előadás
- TOMKA, MIKLÓS (2011): *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. Berlin, De Gruyter, 2011

Hegedűs Rita:

Tomka Miklós a vallás és rétegződés kapcsolatáról

1.

Tomka Miklóst vallásszociológiai munkássága kezdetétől a végéig foglalkoztatta a vallás és a rétegződés kapcsolatának kérdése. 1977-ben külön cikket írt róla, *A vallási önbesorolás és a társadalmi rétegződés* címmel, s később talán nem is volt általános jellegű, a magyar vallási helyzettel foglalkozó munkája, amiben ne tért volna ki rá valamilyen formában. Annak idején vallásszociológiai előadásain egyik alaptételként említette, hogy két irány érdekes a vallás szociológiai vizsgálatakor: a társadalomnak a vallásra, illetve fordítva, a vallásnak a társadalomra gyakorolt hatása. Meglehet, ez a meggyőződése is vezette, amikor újra és újra visszatért a kérdés vizsgálatához.

Ugyanakkor nála ez az érdeklődés, nekem legalábbis úgy tűnik, kevésbé volt elméleti jellegű, a témához kapcsolódó elemzéseinek többsége az adott időszakban hangsúlyozni kívánt tendencia mellékszálaként jelenik meg. Bár hihetetlen mennyiségű munkában találunk ide vágó megállapításokat, hosszabb-rövidebb elemzéseket, kifejezetten a témával foglalkozó írása alig született.

A vallásosság és a rétegződésben elfoglalt hely kapcsolatának mind a két irányra vizsgálható: kíváncsiak lehetünk arra, hogy kik azok a vallásos emberek, mennyiben tér el összetételük a társadalom átlagától – ez esetben tkp. a vallásosság a „magyarázó változó“, bár ez jellegzetesen leíró szemlélet, nem feltétlenül igényel oksági elemzést. A másik lehetőség annak vizsgálata, hogy a társadalom egyes rétegeiben hogyan jelenik meg a vallásosság, s ez esetben már közelebb áll a magyarázó jelleghez a megközelítésünk – vagyis a réteghelyzet a független, a vallásosság a függő változó.

Tomka Miklós munkáiban mindkét irányú vizsgálatra találunk példát. Több évtizedes adatelemzési gyakorlatában rendre kitért a vallásos emberek társadalmi helyzetére, s írásai révén nyomon követhetjük e csoport összetételének változását is; de épenséggel ugyanezen írásokban is gyakran visszaköszön az ellenkező irányú kapcsolat vizsgálata (vagyis az egyes társadalmi rétegek vallási típusonkénti megoszlása).

Amögött, hogy – a nála tipikus – keresztábrás vizsgálatban melyik irányban szálal az ember (vagyis mit tekint függő, és mit független, magyarázó változónak), elméleti megfontolások is állhatnak, nem pusztán leíró és magyarázó kutatás állhat

szemben egymással. Az elméleti, magyarázó kutatásban ugyanis sokszor nem olyan egyértelmű, melyik tényező állhat az ok, s melyik az okozat szerepében.

– A *szekularizációs elmélet* egyféle értelmezéséből az következhet, hogy a modernizációval párhuzamosan a vallás, vallásosság egyre inkább szerepet veszít a társadalomban, s a vallásos emberek is egyre lejjebb csúsznak – peremhelyzetbe kerülnek – a társadalomban. A modernséget képviselő egyes társadalmi pozíciókkal ekkor nem fér meg a vallásosság, aminek az felel meg, hogy a réteghelyzet a magyarázó változó, a vallásosság a függő (a modern gondolkodás, felvilágosultság, s az azzal járó modernebb, magasabb pozíció csökkenti a vallásosság valószínűségét). Igaz, egy másféle okoskodás szerint az „antimodernséget” jelentő vallásosság is megjelenhet magyarázó tényezőként, ekkor aki vallásos, az ellene mond a modern életnek, nem kapcsolódik be abba, vagyis a vallásosság csökkenti a magasabb pozíció esélyét egy modern társadalmi berendezkedésben.

– A *vallásüldözési tézis*ből ugyanakkor tényleg inkább ez utóbbi típusú kapcsolat feltételezhető: a vallásosság a független tényező, hiszen ettől függ, hogy valaki egy vallásellenes rendszerben milyen pozíciót szerezhet meg. (Másfelől persze itt is elképzelhető egy fordított sorrend, ahol a társadalmi helyzet a független, magyarázó tényező – aki jó pozícióban van vagy szeretne maradni, az vallástalanná kell hogy váljon, tehát a magas státusz vallástalanná tehet, hat az egyén vallásosságára.)

– A *vallási megújulás tézis*éből inkább a szekularizációs-modernizációs tézis első értelmezésének kapcsolattípusa adódik, hiszen ez esetben a tanultság, tudatosság az, ami éppenséggel egy tudatos, elkötelezet vallásosságot eredményez.

Elképzelhető, hogy az, hogy Tomka rendre mindkét irányban kiszázelékolja az összefüggésben szereplő két változóját, azt jelzi, hogy itt egy rejtett értelmezési dilemmával küzdött. Amikor a vallásüldözés tényét, megtörténtét akarta hangsúlyozni, inkább hajlott arra, hogy a vallásosság irányában százalékolta eredményeket emelje ki, amikor viszont a vallási változást és megújulást akarta láttatni, akkor kiemeltebbben foglalkozott a rétegződés választott változóját független változóként kezelő elemzéseivel.

2.

Tomka Miklós kezdettől mindvégig hangsúlyozta, hogy Magyarországon a vallásosok társadalmilag rossz, peremhelyzetben vannak. (Pl. 1977, 1979, 1990, 1999, 2006.)

A vallásosság és a rossz társadalmi helyzet közötti kapcsolatot részletesen elemezte már a hetvenes években is (TOMKA 1977a), és ekkor egyértelműen megerősítette ennek

meglétét: kölcsönös összefüggést tudott kimutatni az alacsonyabb társadalmi helyzet és a vallásosság között. A vallásosságot ugyan ekkor még csak egy kétpólusú skálán tudta mérni (vallásos-nem vallásos), de ezen túl a lehető legrészletesebb elemzésnek vetette alá adatait.

A 80-as években is kitartott a peremhelyezetre vonatkozó állítása mellett, sőt ekkortól kifejezetten hangsúlyozni kezdte ezt, az ötvenes évek vallásüldözését is megpendítve már. Ld. 1985-ös egyik cikkének fejezetcímét: „A vallásosság társadalmi bázisának eltolódása” (TOMKA, 1985b)

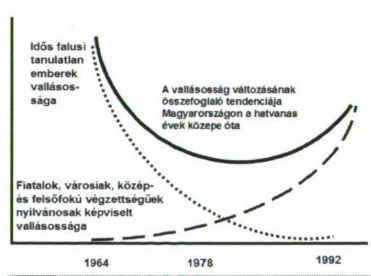
Későbbi – már a különféle vallásosságskálákat is alkalmazó 90-es évekbeli – kutatásaiban is rendre visszatért a kérdéshez („A társadalom vallásos részének öröklöttén hátrányos a helyzete” (TOMKA, 1999, fejezetcím); és még a 2006-ban megjelent válogatásában is fontos tényként emelte ki ugyanezt (igaz, a 90-es évek adataira alapozva, s eredetileg 1996–2000-es megjelenésű írásait újraközölve itt)!

Változás a 2000-es években állt csak be a megfogalmazásában: először, 2002-ben felveti, hogy talán a hátrányok fokozódása megáll, 2010-ben pedig már a helyzet kiegyensúlyozódásáról beszél: „Csökkentek a vallásos és a nem vallásos emberek társadalmi-demográfiai helyzetének különbségei” (TOMKA 2010: 412)

3.

A vallásosok rossz társadalmi helyzetének okai között kiemelten a vallás elleni felépést, vallásüldözést nevezte meg – ez a tematika idővel elemzéseit egyik szokásos panelévé vált –, illetve utalt a modernizációs folyamatokra is.

A vallásosok rossz társadalmi elhelyezkedésének folyamatos hangoztatásával párhuzamosan ugyanakkor rendszeresen – igaz, nem ugyanolyan gyakran – rámutatott arra, hogy a fiatal városi-fővárosi elitben nő a vallásosok aránya. (Ld pl. emlékezetes vonaldiagramját – Tomka 1992 –, amelyben tkp. azt demonstrálta, hogy a vallásosok társadalmon belüli arányának visszaesése megállt, s hosszú távon emelkedni is fog éppen a vallásos réteg összetételének kicserélődésén keresztül!)



Nem emelte ugyan nagyon ki (inkább csak mintegy zárójelesen említette meg), hogy különbözik a vallásosok és az egyházasan vallásosok csoportjának vallásossága, illetve társadalmi pozíciója, de beszélni többször is beszélt róla.

4

Ugyanakkor szinte munkássága végéig reflektálatlanul hagyta azt az – egyébként általa is kimutatott változási folyamatokból táplálkozó – tendenciát (s többeknek megfigyelését), hogy ahogy változik a fiatal vallásosok között a társadalmi pozíció, lassan eltűnik a vallásosok hátránya, sőt az elitesedés felé halad legalábbis az egyházasan vallásosok rétege. Ha a nyolcvanas-kilencvenes években bizonyos értelemben ki is tért ezekre az összefüggésekre, a maga teljességében csak utolsó munkájában jelenik meg az első gondolat (ti. hogy eltűnik a hátrány), a második pedig (ti. hogy az egyházasan vallásosok esetében megindul egy társadalmi kiemelkedés) ebben az összefüggésben nem is jött elő. (Más kérdés, hogy – mint a 3. pontban szó volt róla – az egyházasan vallásosok kétpólusú összetételéről sokszor említést tett.)

Az az érdekes, hogy a társadalmi hátrányok kiemelése ellenére ezenközben már – mint láttuk – a 80-as években ő beszélt arról, hogy megindult egy változás! Később – legalábbis nagyon úgy tűnik – ezt valahogy nem bolygatta. Igaz, vissza-visszatérően egyszerre beszélt a vallásosok hátrányos társadalmi helyzetéről és egyes rétegekben végbemenő vallási növekedésről (időközben bonyolultabb skálákkal mért, részletesebb adatokon is, pl. Tomka 1990a, 1996b).

Ha időrendben olvasgatjuk írásait, az látszik, hogy a legelső munkáiban inkább a vallásosok alacsony státuszát tudta kimutatni, ekkor még csak kétfokú skálát használva. Aztán a 80-as évek közepétől a 90-es évek elejéig volt elemzéseinek egy vonulata, amelyben a városi, tanultabb rétegek nagyobb fokú vallásosságát mutatta ki, már az ötfokú skálát is alkalmazva; de ekkor is kitért a vallásosok összességében vett rossz státuszára. Ezek után, nagyjából a 90-es évek közepétől a 2000-es évek elejéig szinte csak ezt hangsúlyozta, igaz, mindig precízen – néha egészen hosszan elemzett adatokkal – kitérve arra, hogy az egyes korosztályokban nem azonos a tendencia. Aztán a 2000-es évek elején megjelenik az a gondolat, hogy csökken a vallásosok hátrányos helyzete, de igazából csak a 2010-es tanulmányában találni meg annak elismerését, hogy összességében mára javult a vallásosok státusza. (Még itt sem mond olyat, hogy kezdenek kiemelkedni...)

5.

Felmerülhet a kérdés, hogy amennyiben a státuszkiegyenlítődés folyamata az általa a 80-as években kimutatott mozzanattal (fiatalabb városiak nagyobb fokú vallásossága) megindult, vajon miért nem beszélt aztán ennek a státuszkiegyenlítődésnek a további sorsáról és eredményéről oly sokáig.

A következő válaszlehetőségeket érdemes mérlegelni:

a) Beszélt, csak nem emelkedett ki számtalan munkája közül, s így munkáit olvasva elkerüli az ember figyelmét. – *Ez ugyan könnyen lehetséges, de mivel elég sokat publikált, és sok az átfedés, ismétlés a munkáiban, kevésbé tűnik valószínűnek, hogy teljesen más megközelítést alkalmazott volna néhány munkájában, olyat, aminek ne volna nyoma az ismertebb munkákban.*

b) Beszélt, csak nem a magyar munkáiban, utolsó időszakában egyébként is sokkal inkább idegen nyelven publikált. – *Ez megint csak lehetséges, de ebben az esetben egy újabb kérdés merül fel, nevezetesen, hogy akkor miért nem érezte szükségét annak, hogy erről magyar környezetben beszéljen...*

További, az egyszerű érzékcslódásnál elgondolkodtatóbb magyarázatok lehetnek:

c) Azért nem beszélt erről, mert nem így látta a kérdést, nem így értelmezte a számára rendelkezésre álló adatokat,

d) illetve egyszerűen nem hitte el a lassan kirajzolódó tendenciát, nem merte komolyan venni mindaddig, amíg egyértelműbb jeleket nem lát.

e) Ehhez az is hozzájárulhatott, hogy valóban fokról fokra rajzolódott ki a tendencia.

Végül komolyan megfontolandó az is, hogy

f) azért történt mindez így, mert ő mindig arról beszélt, amit fontosnak érzett az adott közegben, helyzetben. – *Ez az időről időre végbemenő tematikaváltás nagyon izgalmasan nyomon követhető műveiben, ennek bemutatására a függelékben még röviden kísérletet is teszek.*

Összességében úgy látom, Tomka Miklós beszélt a kiegyenlítődési folyamatról, csak nem nagyon hangsúlyozta azt (legalábbis az itt most átolvasott magyar nyelvű munkáiban). Egyrészt nem ezt tartotta fontosnak, másrészt a maga teljességében nem hitte el, hogy ez van, ezért az általa is bemutatott tényeknek más értelmezését adta. Ahogy fokról fokra kiteljesedett a folyamat, úgy vált az ő számára is fontossá, megemlítendővé.

6.

Az előzőek egyébként bizonyos fokig módszertani kérdésként is megfogalmazhatók: a kor mint kontrollváltozó szerepével mintha külön nem foglalkozott volna. Sokszor bevetette ugyan a kor szerinti elemzést, megnézte a generációváltás konstatálása érdekében a tendenciákat kor szerinti bontásban, de arra nem látok példát a munkáiban, hogy foglalkozott volna azzal, hogy mivel az alacsony státusszal a magasabb kor korrelál, lehetséges, hogy mesterséges a kapcsolat státusz és vallásosság között, s inkább összetételhatással állunk szemben. Ő inkább az interakciós hatás kimutatására helyezte a hangsúlyt: azt mutatta ki rendre, hogy máshogy hat a fiatalabb és az idősebb generációk vallásosságára a státusz.

7.

Végül a kérdéskör kapcsán is megemlítené sajátos kérdés a magyar szerzőtársakkal, illetve szakmai nyilvánossággal való kapcsolata. Viszonylag kevés magyar, vallás kutatással foglalkozó szerzőre reflektált, hivatkozott a témában, s „szakmaibb” elemzéseit egyre kevésbé magyar nyelven írta. Magyarul mintha eltolódott volna a megjelenése a szűkebben szakmai munkák felől egyfajta „értelmiségi” fellépés irányába: inkább szeretett sajátos, sokszor inkább nyilvános értelmiségi megszólalásként vagy ismeretterjesztésként felfogható, helyzetösszegző írásokat publikálni. Ez a szerepfelfogás egyébként sosem volt tőle idegen, de idővel –úgy tűnik – erősödött.

Függelék

Néhány, a téma szempontjából fontos munkájának összehasonlítása

Két fontos írás 1990-ből:

1990b: Vallás és vallásosság

Különösen fontos munka abból a szempontból, hogy itt jelenik meg nagyobb nyilvánosság előtt a magyar vallási helyzet bemutatása. A szocialista rendszer tendenciáinak adatoló bemutatása itt összekapcsolódik azzal az elméleti értelmezéssel, amely szerint Magyarországon együtt járt az anómia és a vallás elleni fellépés, illetve a nyomá-

ban járó vallási hanyatlás, a rendszer hanyatlásával párhuzamosan pedig a társadalom magára találása és a vallási újraéledés (ahogy Tomka mondja: „...mi a vallásosság és a társadalmi önállóság és öntörvényűség között feltételezünk összefüggést”, 535. o.). Ezen keretek között tárgyalja Tomka a vallásosok társadalmi helyzetét, s nem meglepő módon itt a vallásosok két póluson való nagyobb előfordulási arányát emeli ki (1984-88-as adatokon végzett elemzésekre alapozva): az idős falusiak, valamint az alacsony végzettségűek között, illetve a fiatal városiak, valamint a magasabb végzettségűek között nagyobb az átlagosnál az arányuk. Rámutat arra is, hogy a különbség az egyházi-
san vallásosokra vonatkozóan a határozottabb.

1990a: A vallás változása Magyarországon

Ebben a munkájában – amely nagyon alapos elemzést végez a vallásosság és a társadalmi rétegződés kapcsolatáról, 1985-ös adatokon – ismét csak más témák mellett, de terjedelmét tekintve hangsúlyos módon. Bemutatja a két- és az ötfokozatú vallásosság skála, illetve a templomba járás mint vallásosság mérce alkalmazása mellett adódó eredményeket, a két- és többdimenziós elemzések eltérő összefüggéseit is, valamint külön vizsgálja a nem vallásosok arányait is a különböző rétegekben. Alapvetően tehát a vallásosság a függő változó ebben az elemzésben.

Arra jut, hogy bár némileg növekszik a fiatalabb generációk körében a vallásosság, össztársadalmi szinten egyértelműen csökken a vallásosság szintje. Ennek legfőbb oka a kohorszcserelődés, egyre alacsonyabb vallásossággal lépnek be az újabb nemzedékek (ha tehát közben már ez az alacsony szint növekedésnek indult is, ez mindig sokkal alacsonyabb a kimenő generációk szintjénél). Ennek egyik okaként azt nevezi meg, hogy az iskolázottabbak körében sokkal magasabb a nem vallásosok aránya, mint a tanulatlanok körében, így az iskolázottság általános emelkedésével csökkenni fog a vallásosság szintje a társadalomban. Más kérdés, hogy közben azt is kimutatja, hogy a városi tanultak körében magasabb az egyházas vallásosság.

*Egy évben jelent meg a két elemzés (bár feltehető, hogy itt b) jelüként futó munka készült el hamarabb, ezért is vettem előbbre), mégis ordítóan másra fut ki a kettő! Míg az első széles nyilvánosságnak szánt, összegző munka, a második egy jóval kisebb, egyértelműen szakmai körnek szóló írás. S a másodikban engedi meg kevésbé magának az optimizmust, itt inkább a csökkenést hangsúlyozza minden téren. Az elsőben az anómiával szembeállítja a vallást, s így a felfelé ívelés tendenciái a fontosabbak, a másodikban viszont a vallásul-
dözés, a vallási szocializáció elmaradása a kiemelt vonulat, s ebbe illeszkedik a vallásosság lefelé mutató irányának bemutatása.*

1996a: Vallás és vallásosság

Jelentős összegző megállapításokat tartalmazó írás a téma szempontjából, mintegy 2,5 oldal terjedelemben foglalkozik a társadalmi struktúra és a vallásosság kapcsolatával, „A vallásosság bázisa a társadalmi struktúrában” címmel. Az 1991-es ISSP nemzetközi összehasonlító adataival dolgozik. Elméleti irodalmat is felvonultat, értékeli az alsó és felső rétegek vallásosságát, a középosztályi szokásként érvényesülő templomba járást. Magyar viszonylatban arra az álláspontra helyezkedik, hogy bár a többgenerációs értelmiségi családokban nagyobb fokú a vallásosság, mint más rétegekben, ez sem nem jelenti azt, hogy az értelmiség, s pláne a felsőbb réteg egészére ez igaz lenne, sem nem azt, hogy ne lenne igaz az, hogy az alacsonyabb státuszúak között több, a magasabbak között kevesebb a vallásos, és fordítva, a vallásosok között több az alacsony státuszú, a nem vallásosok között pedig a magas. Végül, úgy látja, hogy összességében „a templombajárók arányában rétegtkülönbségek kevésbé érvényesülnek” (602. o.).

Tehát egy kiegyensúlyozott, a helyzetet minden oldalról körüljárni igyekvő elemzéssel van itt dolgunk, a konklúziója azonban egyértelműen irányváltás, mert itt a társadalom összességéhez viszonyítja az esetenként kedvezőnek tűnő arányokat, s az alacsonyabb státuszúak nagyobb vallásosságát emeli ki.

Egyetlen kötet – Vallás és társadalom Magyarországon – négy kiválasztott írása, eredeti megjelenési idejük sorrendjében:

1996b: Mely rétegekkel kommunikál a magyar egyház?

Egyháziak számára készült írás, egyik fontos kérdése, hogy kik tartoznak a körükbe, kiket nem ér el az egyház. Tomka a munka egy részében kifejezetten visszautal 1977-es, a rétegződésben elfoglalt hely és a vallásosság összefüggését tárgyaló elemzésére. Miután megemlíti, hogy sok információ gyűlt már össze arról, hogy milyen rétegekben találhatók a vallásosok és az egyháziasan vallásosok, 1993-as adatokkal dolgozva a másik irányból kezdi elemezni a kérdést: a vallásosok belső megoszlását vizsgálja. Rámutat arra, hogy még mindig fennáll az a helyzet, hogy a vallásosok közt sokkal több a rossz helyzetű, alacsonyabb státuszú (falusi, öreg, tanulatlan, szegény, egyedül élő).

Megint csak látható itt – az előző 1996-os keletkezésű munkához hasonlóan – a hangsúlyváltás.

2000a: Vallás és egyház a mai Magyarországon – tények és tendenciák

Az írás a magyar helyzet különösségét van hivatva bemutatni, azt hangsúlyozza, miben tér el az itteni vallási helyzet a nyugat-európaítól, s mik a 90-es évek végének jellegzetességei. Több egyéb téma mellett foglalkozik a rétegződésbeli helyzettel is. Itt sok eddigi kutatás eredményeire hivatkozva rámutat arra, hogy a vallásosok (itt kifejezetten: egyházián vallásosok) milyen sok szempontból vannak rosszabb helyzetben, mint a társadalom átlaga (vidékiek, idősek, tanulatlanok, szegények, immobílok stb.). Tomka kifejezetten a politikai-ídelológai okokat emeli ki. A továbbiakban ísmét részletesen, több dímenzíóban elemzi – 1997 végi adatokon – a vallásosság egyes rétegekben történő megjelenését is (tehát a hívatkozásokra épülő felsorolásban említettekkel fordított irányban százalékolva!), illetve (a hívatkozásokban szereplő irányhoz hasonlóan) a vallásosok különböző szempontok szerint képzett rétegek szerinti megoszlását. Az eddigi gondolatmenetből némileg kilógó megállapításokkal megint csak rá kell mutatnia, hogy az egyházián vallásosok a városi tanultabb rétegekben is magasabb arányban vannak az átlagosnál jelen, de ezek után visszatér ahhoz, hogy a hátrányokat taglalja (több köztük a vidéki, az idősebb és a rosszabb anyagi helyzetű).

2000b: Vallás és egyház a mai Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta

(Eredetileg a Théma c. református folyóirat tanulmányaként jelent meg.)

Az írásban alapvetően arról beszél Tomka, hogy a vallásellenesség kora után hogy alakul a vallás helyzete. Bemutatja, hogy a vallásosság tovább él, kicsit növekszik, de a sebek behegedéséhez idő kell. Ezen értelmezési keretben kerül elő a vallásosok társadalmi rétegződésben elfoglalt helye, s itt egyrészt a továbbélő hátrányos helyzet kerül említésre (a rosszabb helyzetű csoportokban több a vallásos), másrészt azonban, a vallási megújulást bizonyítandó, a templomba járóknak az egyes generációkban eltérő – egyre javuló! – pozíciójú csoportokban való megjelenése (1998-as adatokkal dolgozva).

2002: A vallásosság és az egyházak Magyarországon a kilencvenes években

Egy tankönyvszerű szöveggyűjtemény (PÜSKI LEVENTE – VALUCH TIBOR (szerk.): Mérlegen a XX. századi magyar történelem – értelmezések és értékelések) egy fejezeteként íródott szöveg, amelyben a hangsúly a vallás társadalmi jelenlétén van, azon, hogy egy demokratikus államban számolni kell vele és az egyházakkal. A háttér felvázolása is célja, mind elméleti, mind történeti tényezőket is számbavesz. Célja láthatólag egyfajta higgadt helyzetbemutatás is; lassuló és kicsi, de megfigyelhető vallási növekedésről beszél Tomka. A rétegződés témaköre itt jön be, ekkor említi talán először munkáiban, hogy talán már nem fokozódnak a hátrányok, s hogy lassan-lassan megváltozik a vallásosok összetétele is.

Utolsó két munkája:

2011: *A vallás a modern világban.*

Ez volt az MTA-doktori disszertációja – legkésőbb 2009-ben kellett lezárnia, hiszen 2010-ben védte meg. Elméleti munka, nem foglalkozik benne rétegződési kérdésekkel.

2010: *Vallási helyzetkép 2009*

Az Európai értékrendvizsgálat 2008-as hullámának adatait elemzi. Itt látszik először az, hogy Tomka – friss adatokra alapozva – egy az egyben arról beszél, hogy csökkent a vallásosok hátrányos helyzete.

A témával kapcsolatos áttekintett munkái:

- 1977a: A vallási önbesorolás és a társadalmi rétegződés. *Szociológia*, 1977, 4. sz. 522–536.
- 1977b: A változó vallásosság mérésének problémái. *Magyar Pszichológiai Szemle*, (4): 363–376. (1986-os tankönyvében benne van)
- 1979: Vallás és társadalmi rétegződés. *Magyar Tudomány*, (1): 11–20.
- 1979: A szekularizáció mérlege. *Valóság*, (7): 60–70.
- 1980: A vallásos önjellemzés néhány tendenciája. *Világosság*, (6): 360–366.
- 1983: Társadalmi változás – vallási változás. *Szociológia*, (3): 253–272.
- 1985a: Változó vallás. *Kultúra és Közösség*, (1): 3–14.
- 1985b: A vallásosság változása – egy és több dimenzióban. *Kultúra és Közösség*, (5): 3–16.
- 1990a: A vallás változása Magyarországon. In Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest, 1990, MTA Filozófiai Intézet, 262–318.
- 1990b: Vallás és vallásosság. In Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovics György (szerk.): *Társadalmi riport 1990*. Budapest: Társi, 534–555.
1991. Magyar katolicizmus 1991.
- 1992: Hit és társadalmi elkötelezettség. In Békés Gellért – Kovács K. Zoltán (szerk.): *Keresztények és a demokrácia*. Róma: Katolikus Szemle, 39–54. (Ld. Csak katolikusoknak! kötet!)
- 1996a: Vallás és vallásosság. In Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 1996*. Budapest: Társi, 592–616.
- 1996b: Mely rétegekkel kommunikál a magyar egyház? *Európai Szemmel*, (4): 53–66. (Ld. *Vallás és társadalom Mo.-on kötet!*)

- 1999: A magyar vallási helyzet öt dimenziója. *Magyar Tudomány*, (5): 549–559. (http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/1999_05_05.html)
- 2000a: Vallás és egyház a mai Magyarországon – tények és tendenciák. In Szirtes Gábor (szerk.): Az 1997. évi tanuló társadalom konferencia naplója. Pécs: Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata, 104–136. (*Ld. Vallás és társadalom Mo.-on kötet!*)
- 2000b: Vallás és egyház a mai Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta. *Téma*, (4): 4–26. (*Ld. Vallás és társadalom Mo.-on kötet!*)
- 2002: A vallásosság és az egyházak Magyarországon a kilencvenes években. In Püski Levente – Valuch Tibor (szerk.): Mérlegen a XX. századi magyar történelem – értelmezések és értékelések. Debrecen: 1956-os Intézet, Debreceni Egyetem, 473–495. (*Ld. Vallás és társadalom Mo.-on kötet!*)
- 2010: Vallási helyzetkép 2009. In Rosta Gergely – Tomka Miklós (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok?* Budapest: OCIFE Magyarország – Faludi Ferenc Akadémia, 401–426.
- 2011: *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában.* Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Diaglógos) Alapítvány

II. TANULMÁNYOK
TOMKA MIKLÓS TISZTELETÉRE

VALLÁSOSSÁG, VALLÁSI MAGATARTÁS, ÉRTÉKEK

A vallás és a tudomány embere

Az elmúlt három évszázad egyik folyamatos vitája az erkölcsi elveink, fogalmaink, a kellés eredetére vonatkozik. Emberi alkotások? A tapasztalatból, az emberi természetből vagy a társas életből, esetleg transzcendentális forrásból erednek, ahogyan a vallások tanítják? Létezik-e lélek, szellem és lelkiismeret, vagy mindezek csak tévhitek? Az antik görög, római és a zsidó emberképek szerint az ember megkülönböztető sajátossága és egyediségének forrása ez a nem anyagi rész, amely a nem anyagi világhoz kapcsolja. Ez a nem anyagi valóság pedig beléphet és alakíthatja, megváltoztathatja a fizikai valóságot. A lélek (psyché, anima, nefes), szellem (pneuma, spiritus, rúah) és lelkiismeret (syneidesis, conscientia) valóságának tagadása a nem anyagi valóság tagadása is.

A XVIII. századtól különböző módokon nyilvánult meg az a szándék, hogy az embert a keresztény erkölcsi és lélektani hagyománytól függetlenül magyarázzák meg. A felvilágosodás programja volt, hogy a természettudományokat utánozva haladást lehet elérni az emberi ügyekben is, csak a tudományos tudás megbízható és a tudomány képes mindent megmagyarázni vagy problémát megoldani, előbb vagy utóbb. Mañana. Az erre épülő XIX-XX. századi tudásipar nem bölcsességre törekedett, hanem elméletre és technikára, a társadalmi problémák megoldása a jó élet, cselekvés kérdése helyett. A marxizmus, pozitivizmus, evolucionizmus, behaviorizmus és a XIX-XX. század számtalan tudományosnak mondott irányzata igyekezett a lelkiismeret és a szabad akarat fogalmát felszámolni. Az emberi cselekvés Minél inkább ezeket cáfoló módon magyarázzák az emberi cselekvést, annál tudományosabbnak tekintették azt.

Az egyik ilyen válasz a társadalomtudományok széles körére jellemző realistának nevezett emberkép, mely szerint az embert a gazdasági vagy hatalmi érdekei mozgatják, azaz, az ember meghatározottsága kettős: „természeti” (azaz, az önérdek vezeti) és környezeti. Ez lett a közgazdaságtan és a politikatudomány dominán feltevése, amely hallgatólagosan amoralizálja a cselekvéseket. Így ma a „tudományos” emberképnek leginkább ez számít. A természet- és társadalomtudományos naturalizmust és irányzataikat az különbözteti meg, hogy melyik mit tekint környezetnek, azaz „természettnek”. Marx és a föléle induló tudásszociológia szerint a környezet az osztály, azaz a termelőeszközökhöz való viszony. Mivel ez határozza meg a gondolkodást, így az er-

kölcsi problémák értelmetlenek. Ha a társadalom alakítja a tudatot, hogyan lehet az kritikus vele szemben? Ha az biográfia terméke a lelkiismeret, akkor hogyan lehet lelkiismeretfordulás?

A természettudomány naturalista magyarázata az embert vagy gépnek vagy bio-kémia folyamatok összegének tekinti. Ez a szemlélet deperszonalizálja az embert: „minden, ami vagyunk, a betegségünk és az egészségünk, a szegénységünk és a gazdagságunk, és a társadalom szerkezete, amiben élünk végső soron a DNS-ünkbe van belekódolva. Richard Dawkins metaforája szerint, a DNS-ünk alkotta robotok vagyunk”. (LEWONTIN 1995, GRATH és GRATH 2007) Az emberi tevékenységeket, mint a gondolkodás, beszéd, erkölcs, hit, mind a külső vagy belső „természet környezeti” ingerekre adott válasznak tekintik. A társadalomtudományos és a természettudományos emberképek közti különbség azon alapult, hogy mást tekintenek magarázó oknak, valóságnak. Azonban közös bennük, hogy elvetik a tudat és lélek nem-anyagi valóságát és jelentőségét.

A modernnek terjesztették el azt a gondolatot, hogy a környezet alkotja meg az ember nézeteit. A vita köztük csak az, hogy ez biológiai jellegű-e, mert akkor reménytelen a befolyásolása, vagy inkább a társas környezet a meghatározó, és akkor lehetséges az emberi cselekvések manipulálása a környezet alakítása révén – természetesen jobbító szándékkal.

A tudományt eluráló naturalizmus azt állítja, hogy a nem anyagi valóságra vonatkozó nézetekek, fogalmak hamis tudat, tévedés vagy megtévesztés. Ez a fajta naturalizmus Holbachtól, LaMettrie-től, Helvétius-tól, az ateizmust és materializmust összekapcsolni igyekvő francia materializmustól ered. LaMettrie szerint az ember gép és a világegyetem csak anyagból áll. Példákat sorol, amikor az étel, kávé, ópium megváltoztatja a tudatot, például boldoggá tesz. De ez bizonyítja-e, hogy nincs tudat, az csak anyagi hatások összessége? Holbach leírta természetben szintén csak anyag és mozgás létezik, okok és hatások sorozata, így az emberi normák okok-hatások sorából ered, amik a természetes impulzusokból erednek. „A fizikai és erkölcsi lény közti megkülönböztetés nyilvánvalóan visszaélés a szavakkal. Az ember csakis fizikai, az erkölcsi ember semmi egyéb, mint ez a fizikai lény bizonyos szempontból”. „Az univerzum, ami minden létező dolog összessége, csak anyag és mozgás: az egész nem kínál semmi más az elmélkedés számára, mint az okok és okozatok hatalmas és zavartalan sorozatát”. (D'HOLBACH 2007:17) Ezért a vallás, erkölcs, politika és törvényhozás kérdései a természettudomány körébe tartoznak. „A morális ember fizikai okok miatt cselekszik, amik teljes megismerését csak az előítéleteink akadályozzák”. (Uo) Ahhoz, hogy javítani tudják az embert, ismerni kellett a működését. Az ember gondjai okának pusztán a Természet még nem értését tekintették.

A szabadgondolkodók állítása az volt, hogy nincs emberi szabadság, hanem minden emberi az anyagi (van, akinél az bio-kémiai folyamatokat, másoknál a gazdaságot, enyhébb formában a fájdalom-élvezet kalkulációt jelent) okokkal meghatározott.

Mivel az ember „eszmei, cselekedetei, akarata Természet által belé ültetett hajlamok és a körülményei szükségszerű következményei”, ezért „mindazokat a lépéseit amikkel a létét kívánja szabályozni csakis az okok és okozatok hosszú láncolatának szabad tekinteni, ami semmi egyéb, mint a természet első impulzusának kifejlődése”. (Uo) Az ember csak akkor javítható, ha nem szabad, hanem a természet törvényei alapján alakítható. Mint egy székláb.

A lélek, szabad akarat, erkölcsi döntés kiismerhetetlen volta zavarja a modern szcientista szemléletet – hiszen okságilag nem magyarázható, így ellenőrzésére sincs remény – és igyekezik vagy annak manipulációs technikáit kidolgozni, vagy létét megkérdőjelező magyarázatot adni.

A szabadgondolkodók nem szabadságra, hanem az egyháztól és a kapcsolódó fogalmaktól – mint szabad akarat, lelkiismeret és hasonlók – mentes világra törekedtek. A szabadgondolkodó nem szabadságpárti, jelentése inkább antiklerikális. A materializmust és empirizmust összekapcsoló Helvetius szerint „a szabadság szónak semmi értelme sincs, ha az akaratra értjük” (HELVÉTIUS 2004: 31), az ember ki van szolgáltatva a fájdalomnak és élvezetnek. Helvetius szerint az erkölcsöt, *mint más tudományokat*, kísérletekre kell alapozni. Ha a benyomásokat meg lehet magyarázni materialista módon, akkor lehetséges a materialista pszichológia magyarázat. Ez esetben az ítéletalkotás egyenlő az érzékeléssel, azaz az ítéletalkotás passzív és a „környezet” alakítása révén az befolyásolható vagy ellenőrizhető.

A naturalista magyarázatok számára a gond a tudat, a lélek, az értékek, a hit, jóság és a lelkiismeret furdalás. Ezek a *terrible simplificateur* irányzatok a bizonytalant igyekeztek a kalkulálhatóra és manipulálhatóra redukálni. Az ember szabályozásának új módját remélték, amiből *liberum arbitrium*-ot – döntést, ami nem magyarázható, vezethető le a körülményekből – és kényszert kikapcsolja a manipuláció. Ha minden törvény ismert lenne, akkor nem fordulhatna elő meglepetés, nem lenne hely a szabadság számára, semmi sem történhetne másképp. A *terrible simplificateurs* lett a gnosztikus elit: a modellek szerelmesei, akik a legegyszerűbb „nyersanyagból” szeretnék a világot megérteni és újraalkotni. Ezért mechanikus gondolkodásuk: a világ átlátható, egyértelmű kapcsolatokból áll, mint a behavioristák mechanikus inger-reakció modelle. A tudat és a cselekvés a körülmények vagy az agy kémiaiájának zsarnoksága alatt létezik? A viselkedéstudomány azt sugallta, hogy meg tudja oldani a társadalom és az emberi élet problémáit, de ennek feltétele, hogy feladjuk az egyéni szabadság, felelősség és méltóság illúzióját. „A hagyományos nézet szerint a személy szabad. Autonóm abban az értelemben, hogy a viselkedésének nincsen oka. Ezért felelőssé tehető azért, amit tesz és jogosan büntetik meg ha törvényt sért. Ezt a nézetet és a hozzá kapcsolódó gyakorlatokat felül kell vizsgálni, amint a tudományos elemzés feltárja a viselkedés és környezet közti nem sejtett ellenőrző viszonyokat”. (SKINNER 1972: 17) Skinner

szerint nincs szabadság, csak viselkedésellenőrző mechanizmusok. A szabad akarat, tudat csak a képzet szüleményei. „Amit fel kell számolnunk, az az autonóm ember – a belső ember, a homunculus, a megszálló démon, a szabadság és méltóság irodalma által védett ember. A felszámolása régóta esedékes... A tudomány nem elemberteleníti az embert, hanem megfosztja homunculus voltától”. (SKINNER 1972: 190) Az ember autonómiája tévhit, miként a „belső ember” léte és az istenhit is az. Az emberi viselkedést ugyanis a következményei alakítják, és a belső folyamatok, célok, érzések szerepe csak mese. Ez azzal is jár, hogy a rosszul viselkedőket nem erkölcsileg kell jónak vagy rossznak tekinteni. Aki így viselkedik a rossz társadalmi környezet (otthon, iskola, munkahely) miatt teszi ezt, ugyanis a viselkedést a jutalom vagy büntetés irányítja és ellenőrzi. A skinneri program célja a megszabadulás a normativitástól. Azonban, ha a szabad akarat csak illúzió, akkor miért jelent problémát? Az illúzióknak lehet (káros) hatása a valóságra? A nem-valóság alakíthatja a valóságot? A *Walden Two és Beyond Freedom and Dignity* című írásai szerint értelmetlen a szabadság, az ember megfelelő ellenőrzésére kell törekedni a tudomány révén: a jóakarátú emberek ellenőrzik majd a többiekét. A társadalommérnökség alapgondolata az, hogy a környezet alakításával az ember alakítható, minden fontos kérdés technikai, ezért a megfelelő tudással és eszközökkel megoldható. Skinner biztos volt benne, hogy az emberi cselekvés ellenőrizhető és megjósolható, mint a kémiai folyamatok. Ehhez kell a viselkedés technológia.

„Egész életemben egy elvem volt – egy igaz fixa ideám... Az ellenőrzés. Az emebri viselkedés ellenőrzése. A kora kísérletező koromban dühödtem és önző uralomvágy volt. Emlékszem micsoda düh fogott el, ha a várakozásom kudarcba fulladt. Üvöltöni tudtam volna a kísérleti alanyaikkal”. (SKINNER 2005: 271)

Skinner, viselkedéstudománya azon alapult, hogy képes az emberi élet és társadalom gondjait megoldani, de a szcientizmussal társuló determinizmus szerint nincs szabad akarat, következésképp bűn és tévedés sincs, így megváltás és egyház sem kell. Az ember megszabadul az esendősége és esetlegessége terheitől. Ez egybeesik az új ember előállítási tervével.

„Végső soron, az emberek azt tesznek, amit tehetnek... A képességeik hatékony ellenőrzése nem előírásokkal történik, hanem a körülményeik szabályozásával... A fent említett attitűd változás egyre növekvő hit abban, hogy az értelem megfelelő tevékenysége a sokféle jelen létező jó és az elérésükre szolgáló sokféle közvetlenül adott eszköz megkülönböztetése; és nem egy távoli célra törekvés. A biológia fejlődése hozzászoktatott minket ahhoz a gondolathoz, miszerint az értelem nem egy, az ember vágyai és erőfeszítései feletti és statikusan uralkodó külső képesség, hanem az adottságok és feltételek egyes helyzetekhez alkalmazásának módszere”. (DEWEY 1977: 44)

A lélek és szellem nem naturalista, hanem transzcendenciára utaló fogalmak, a nem

fizikai valóság létezésére és hatóerejére utalnak, amit a modern természettudomány egy része cáfolni vágyik. (Természetesen, a naturalista természettudósok érvelése a társadalomtudományok, szintén nem fizikai valóságát is tévhitnek, illúzióknak feltételezi.) A korábban a léleknek és szellemnek tulajdonított jelenségeket biológiai és biokémiai (esetleg kulturális) magyarázatokkal váltánák fel. A naturalista magyarázatok célja a természetfeletti vagy nem-fizikai tényezők nélkül megmagyarázni a világ jelenségeit, az élet keletkezésétől az emberi cselekvésig. A naturalizmus fő tétele az, hogy bármiféle rendezettség és értelem található is az emberi világban az a természetből ered: az értelemnélküli anyag rendet, értelmet és erkölcsöt hozott létre. Az evolúciós nyomás és szelekció a létért való küzdelmen alapul, és biológiai (génbe épül) vagy talán kulturális (mémekbe). Vagy nem a létezésért vívott harc, hanem ahogy Darwin írta követve a görög hagyományt, a megbecsülés keresése és a szegénység elkerülése iránti vágy hajtja az embereket és alakítja az emberi viselkedést.

Az egyik fő célpontja ennek az érvelésnek az ember vallásos erkölcsszociológiája és a transzcendens volta volt. Isten helyét az Evolúció venné át. Ma az evolúció a legerősebb értelmiségi mese (WELLS 2000; GOULD 1999 és 2002) leginkább csak tudományfilozófusok és természettudósok merik vitatni. Nem pusztán az élet, az ember, de az értelem is véletlen terméke – az értelmet az értelmetlenség hozta létre és a világ értelmetlen.¹ A véletlen eredményezné az összetettséget és a szelekcióból származó alkalmazkodási kényszer a létező emberi jelenségeket? A véletlen és szelekció olyannyira domináns képzetek lettek, hogy a kantianus Rawls is a morál természetes szelekciójáról beszél. (RAWLS 1971: 503-4) A darwini környezethez alkalmazkodás ma az egyetlen lehetséges magyarázat. Az alkalmazkodás a vak variációk és a környezeti kapcsolat hatására történik, nincs csoda, nincs ugrás, csak logikus lépések egy algoritmusban, a szelekcióban. Sem poézis, sem karizma, sem Szentlélek.

Darwin szerint a társas érzések – a patriotizmus, hűség, engedelmesség, bátorság és a szimpátia – egymás segítségére, a közjó iránti áldozathozatalra ösztönöznek. „Végül is az erkölcsi érzékünk vagy lelkiismeretünk egy felettebb összetett érzés, amely a társas ösztönből ered, és nagyjából az embertársaink helyeslése vezeti, az értelem és önérdek, és az utóbbi időben mély vallásos érzés uralja”. (DARWIN 2007: 115) Az ilyen törzs volt képes a szomszédait legyőzni, így működött a természetes kiválasztódás. Ma azonban ezek az érzések nincsenek vagy gyengék, azt miként magyarázza a szelekció? Darwin szerint az embertársaink helyeslésének vágya vezet a morálhoz, a fejlődés a szimpátia habitusának - mások helyeslése iránti igénynek – az erősödése. A „társas erények fejlődését az embertársaink dicsérete és helytelenítése tette lehetővé.” (DARWIN 2007:

1 A véletlen magyarázó elemként történő használata nem gyengíti a magyarázatot, a „tudja a fene” tömör kifejezése, amit premodérnek nem szégyelltek még Fortuna kerekével ábrázolni. Hume nyomán Darwin elutasította a véletlen fogalmát: „Mind ez ideig néha úgy beszéltem, mintha a változások... a véletlennek volnának köszönhetőek. Ez utóbbi teljesen téves kifejezés, és csak arra szolgál, hogy beismerjük a tudatlanságunkat az egyes konkrét változások okaival kapcsolatban.” (DARWIN 2001:117)

114) A „körülmenyek” nyomása ez esetben a többi ember helyeslését és helytelenítését jelenti, amire a „szimpátia ösztöne” miatt figyel az ember, s ami miatt mi is dicsérünk vagy helytelenítünk másokat. Már az „ősemberre is hatással volt az igen távoli időben a társai dicsérete és helytelenítése.” (DARWIN 2007: 115) Ez esetben nem érthető, miért fogalmazta meg a hobbesi véleményt: „Bármilyen kormányzat jobb, mint a semmilyen”. (DARWIN 2007: 118) Miért van – és szerinte kell – állam, ha az ember biológiailag szabályozott az együttélésre, mint az állatok, hiszen nekik nem kell sem állam, sem bíróság? Az embernek mégis miért kell? Talán az ember mégsem érthető meg az állatvilág analógiája alapján?

Ma még nem lehet tisztán látni, hogy az evolúciós pszichológia felváltja-e a társadalomtudományokat, és lesz-e a szcientizmus mai uralkodó nyelve, de ugyanazt sugallja, mint a korábban sikeres társadalomtudományi gondolkodás: naturalista módon megfejtette a lélek, szellem és tudat titkait. (DAWKINS 1986 és 2011; SMITH 1982; TRIVERS 1981; WILLIAMS 1966; PINKER 1997; DENNETT 1998; ROSE-ROSE 2000; GOULD, 1997; SYMONS 1992; WRIGHT 1994; COYNE, 2000) Alapvetően mindegyik tudományosnak tekintett irányzat abból indul ki, hogy az ember egy értelemnélküli világ terméke.² Az evolúciós pszichológia lényegében a spontán rend hipotézis egyik változata, mint politikában a demokrácia. A naturalizmus amorális elmélet a morálról. Mindenről a természet tehet.

Az evolúciós pszichológia, az elődökhöz hasonlóan nem pusztán azt sugallja, hogy a lélek, tudat titkát megfejtette (PINKER 1997; DENNETT 1991), hanem úgy magyarázza azt, mint például Dennett, hogy tagadja annak létét. A lélek a természetes szelekció és alkalmazkodás terméke. Az alapgondolat az, hogy az emberi viselkedést az ember biológiai természete határozza meg, ami úgy fél millió éve alakult ki a pleisztocén korban, és azóta nem sokat változott. A kialakulását a biológiai szelekció végezte a szavannákon. (BUSS 1995) A *core morality* (kooperáció, reciprocitás, altruizmus) a természeti alkalmazkodás, a túlélésért vívott evolúciós harc eredménye. De nem az egyén, hanem a gének fennmaradását szolgálta ez a morál állítólag, így ez esetben ez a morál még értelmetlen marad az egyén számára. Akkor honnan van az egyének számára értelmes morál és a vele járó gondok?

Az evolúciós pszichológia szerint a tudat a problémamegoldás természetes szelekciója során kialakított software, ami segítette a túlélést, szaporodást. Érvelése meglehetősen egyszerű: a győztesnek igaza van, azért lett győztes, ahogyan Thraszümakhosz tanította. Az evolucionizmus panglosszi hangulatú érvelés szerint, ami van, az úgy jó,

2 “That Man is the product of causes which had not prevision of the end they were achieving; are but the outcome of accidental collocation of atoms; that no fire, no heroism, no intensity of thought and feeling, can preserve an individual life beyond the grave; that all the labours of the age, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius, are destined to extinction in the vast death of the solar system, and that the whole temple of Man’s achievement must inevitably be buried beneath the debris of a universe in ruins - all these things, if not quite beyond dispute, are yet so nearly certain, that no philosophy which rejects them can hope to stand.” (kiemelés tőlem – MAK) (RUSSELL: 40)

ahogy van, különben nem lehetne. Alkalmazkodás hangsúlyozása azt jelenti, hogy az ember a tapasztalatból tanul, onnan ered a morál. Ezek szerint, éppen amilyen morál, szokás, cselekvés kéznél van, az a legadaptívabb (legértékesebb a túlélés szempontjából). Így értelmetlen és tudománytalan bírálni a létezőt a gondolkodási szabadság nevében. Ami van, az azért van, mert győzött. És azért győzött, mert a legadaptívabb volt. Eszerint csak adaptív (sikeres és helyeselt) cselekvés van, de nincs helyes. De a szelekció igazolja-e a morál helyességét? A szociáldarwinizmus helyes, jó morált eredményez? Például a rasszizmus lehet adaptív. Ha minden viselkedés és gondolat adaptációs problémák megoldásából fakadt, a machiavellizmus is (SMITH) és az azt elutasító morál is evolúciós termék, adaptív, akkor mi nem az, ami létezik? Mit magyaráz meg az evolúció, ha mindent, akár ellentétes cselekvéseket is ugyanazzal képes magyarázni?

Érvelése egyfajta fordított mérnökség: visszafelé gondolkodik, és arra keresi a választ, hogy ez vagy az a megmagyarázandó jelenség milyen probléma megoldásából származhat. A post hoc magyarázatok történeteket mesélnek, ezért nem cáfolhatóak: a dinoszaurusz el akarta kapni a bogarakat, ezért csukta össze a melső karjait, és ebből lett a szárnyas madár.

A nagy kérdés ez esetben is eléggé jól ismert: hogyan keletkezhet az anyagból tudat, értelem, a jelentésnélküli világból jelentés. (McGUINN 1999) Az evolúciós pszichológia meg tudja-e magyarázni a szabad akaratot, öntudatot, jelentést, morált?

Ha a morál az alkalmazkodás, a biológiai evolúció terméke, azaz a biológiával magarázható az erkölcs, akkor is fennmarad a kérdés, hogy az egyes cselekedet, az erkölcsi dilemmák, a lelkiismeret és a cselekvésben nem releváns, semmiféle megoldást nem jelentő, inkább problémákra mutató tudáselemeket ez magyarázza-e? (BEHE 1996) Mik az egyes tudati jelenségeknek, elemeknek az evolúciós hasznai, amik a létrejöttüket magyaráznák? Bizonyos mentális műveletek, állapotok, pl. a kételkedés, a dilemma, miért segítik a fennmaradást és a szaporodást? A tudomány nem tudja megmagyarázni sem a szabad akaratot, sem a dilemmákat, sem a lelkiismeretfurdalást, ha csak ezeket nem tekinti *ad hoc* módon evolúciós melléktermékeknek vagy illúzióknak. Azonban az illúzió hogyan segítené az alkalmazkodást, fennmaradást? Miért kellene az evolúciónak az ész cseléhez folyamodnia?

A tudat ugyanis nem csak gyakorlati-cselekvési tudásokból áll. A lelkiismeret fogalma által leírt erkölcspszichológiai tapasztalat arra utal, mint a szellem vagy az irónia, hogy az ember nem érthető meg csupán a táplálás, menekülés, harc és a reprodukció problémáival. Amennyiben az emberi viselkedést egyenlővé teszik az állattal, nincs szabad akarat, sem lelkiismeret, csak válasz az ingerekre, és akkor megszűnik a bűnös ember.

A naturalizmus valamelyik fajtájának elfogadása ma belépő az értelmiségi létbe,³ azonban nincs pontos jelentése. Inkább módszertani, mint metafizikai – hiszen metafizikai kérdést nem illik vagy értelmetlen feltenni a modern világban. A naturalizmus tudományos módszernek igényel tekintélyt. Elvileg ez összeférhetne egy nem-materialista ontológiával, hiszen Newton és a newtoni fizika nem emelt kifogást a fizikai hatások nem-fizikai okaival szemben, azaz a nem természeti mentális erők létével szemben. (PAPINEAU 1993) De az anyagmegmaradás elvének elfogadása a XIX. században azt implikálta, hogy ha mégis vannak nem fizikai létezők, melyek még hatást is gyakorolnak a fizikai világra, akkor azokat szigorúan determinisztikus fizikai törvények kell, hogy kormányozzák. Minden mentális ok – ha létezik olyan – a fizikai világ terméke kell legyen, ha fizikai hatásokat produkál. Bárminek, ami fizikai hatásai vannak, magának is eredete szerint fizikainak kell lennie. A testi alakot öltő lények még a tudat szintjén sem léphetnek kölcsönhatásba nem-természeti dolgokkal vagy tulajdonságokkal. Ha a mentális erők az anyagtól függetlenül keletkezhetnének, akkor semmi sem biztosítja, hogy sosem fognak energia növekedéshez vezetni. A lélek, szellem nem anyagi valósága elfogadása azt jelentené, hogy nem fizikai létezők létrehozhatnak fizikai változásokat a fizikai valóságban, szemben az anyag- és energiamegmaradás törvényével. Ha ezt elfogadná valaki, akkor a világ isteni teremtmése sem volna lehetetlen.

A „tudományos materializmus” a „természettudományok egészének abszolút ontológiai és episztemológiai elsőbbségét” állítja. (DE CARO 2010: 366) Azt maguk a naturalisták is vitatják, hogy vajon minden tudomány visszavezethető-e a fizikára vagy sem, azonban az világos, hogy a mentális élet minden eleme, beleértve az okoskodást, a tudatot elvileg természettudományos kategóriákkal magyarázandó. A létezők és tulajdonságaik fizikaiak kell legyenek, ennyiben anyagiak: nem-természetfelettiek és nem nem-fizikaiak.

Így minden normatív gondolkodás kénytelen a kategóriáit naturalista kategóriákra lefordítani, vagy figyelmen kívül fogják hagyni mint alapvetően téveset. Például a benthamita utilitarizmus szerint az élvezet a végső kategória, mivel minden ember erre törekszik, és a jó bármilyen más értelmezése felkelti a nem-naturalista gondolkodás veszélyes vagy tudománytalan szellemét. A jóság az élvezettel áll összefüggésben, ami az „élvezet kíváncs” gondolatát módszeresen összeecsúsztatja így az „élvezetre törekszenek” állítással. Az külön probléma, hogy az élvezet (utilitas) vagy az érdek, miért „természetesebb” vagy „valóságosabb”, mint a lélekre, szellemre és lelkiismeretre hivatkozó cselekvésmagyarázatok?

Három tulajdonságát szokták kiemelni e magyarázatnak: redukcionista, adaptacionista és determinista. A redukcionista magyarázat Descartes óta a tudományos magyarázat: mindent a lehető legegyszerűbb elemekre kell bontani. Így minden

3 „intellectual bandwagon” (BONJOUR 2010: 7)

érzelem, vallási tapasztalás, erkölcsi tudás, dilemma és döntés visszavezethető a molekulák szintjére. A makro-szintű jelenség a mikro-szintűekből okságilag magyarázhatóak. (CHURCHLAND 2002) Ebből következően a testi halált túlélő lélek nem lehetséges, sem a feltámadás, sem a halhatatlan lélek.

Ha a tudományos naturalizmus igaz, akkor nem létezik tudat. De az embernek mégis van tudata. (FESER 2008) Az azonosság elméletek a tudatot az agy felépítésével kapcsolják össze. Eszerint a tudatállapotok megfelelnek az agy különféle állapotainak, ezzel magyarázzák az intencionalitást is. Az azonosság elméletek azt állítják, hogy minden mentális állapot típus megfelel egy bizonyos agyi állapot típusnak. De valószínű-e, hogy „a gyökertőn gondolkodás megfelel-e bizonyos fizikai jelenségeknek”? (PAPINEAU 2009) Az agy bizonyos típusú fizikai állapota sokféle tudatállapottal állhat kapcsolatban. A redukcionista vallják az azonosság elméletet: adott típusú tudatállapot azonos adott típusú agyi állapottal. A probléma az, hogy végtelen számú tudatállapot, szándék és nézet van. (ALBRIGHT – ASHBROOK 2001; BROWN, MURPHY – MALONY 1998; JEEVES 1994 és 1997; NEWBERG 2001; RAMACHANDRAN – BLAKESLEE 1999; WARD 1998) Összekapcsolható-e egy bizonyos intenció – vegyék-e majonézt és melyiket? – bizonyos agyi fizikai állapotokkal? A dilemmák, perplexusok, reflexió témája, erőssége, zavaró vagy bántó hatásai, az ihlet, intuíció vagy döntés visszavezethetőek-e egyes biofizikai állapotokra? A kíváncsiság és a szép szeretete miként ered az evolúcióból (szociobiológiából) vagy a pragmatizmusból? A naturalizmus változatai számára gond a paradoxonok, dilemmák, rejtélyek, a fizikai folyamatok ugyanis nem tartalmaznak döntést, ítéletalkotást, sem reflexiót. (ROSS 1992)

A normatív gondolkodás és a tudatosság magyarázata mellett a naturalizmus általánosabb gondolja, hogy tudományosan kívánja megalapozni azt, hogy minden fontos kérdést tudományosan kell kezelni. De van-e jó indokunk, hogy azt gondoljuk, ha a természettudomány módszerei alkalmazásával akarjuk eldönteni vajon a materializmus igaz-e, világosan arra a következtetésre jutnánk, hogy az igaz? Nem kell tudósnak lenni, hogy szcientista legyen valaki. A szcientizmus a tudásszerzés sokfélesége helyett azok hierarchiáját tanítja. Nem azt mondja, hogy „a filozófia a természettudomány folytatója” (DE CARO 2010: 368), hanem azt, hogy az utóbbi felette áll a módszertana miatt. A szcientizmus a tudomány túlértékelése, mely szerint a tudomány a valóság egyetlen érvényes leírása, ami vak oksági, céltalan és jelentés nélküli folyamatokat tartalmaz. Az így keletkező értelem, jelentés és rend gondolata azonban szemben áll a termodinamika második tételével, mely szerint a magára hagyott rendszerben csak nőhet az entrópia.

A naturalizmus elhallgattatja az eltérő hangokat, bár azt ígéri felszabadítja az embert a morál kényszerei és tévedései, vitái alól. A tudat, lélek és szabad akarat felszámolásával az önuralom és önfegyelem is értelmetlenné váltak.

A modernnek számára a lélek és a tudat probléma, a vallásos gondolkodás számára ezek igazolások. (BROWN 2001; WARD 1996; PLANTINGA 1974 és 1993; GRAITH-GRAITH 2007) A Nobel-díjas Crick szerint „az öröm, az bánat, az emlékezet és az ambíció, az identitás és a szabad akarat valójában semmi más, mint idegcellák és hozzájuk kapcsolódó molekulák hatalmas tömegének viselkedése”. (CRICK 1995: 3) Mit véd akkor az ENSZ 1948-ban elfogadott *Emberi jogok egyetemes nyilatkozata* 1. cikkelye?⁴ Van-e lélek, van-e mit megsérteni egy modern zsarnoknak? A lélek és szabad akarat elleni támadás egyik tere a biológia, amely szerint a cselekvés öröklött (WILSON 1976) nincsen erkölcsi döntés, csak az agyba ültetett hajlamok. (WILSON 1997) Ha tudat és gondolkodás teljese egészében az agy fiziológiai terméke, kémiai szerekkel módosítható is, akkor van-e lélek, a tudat, az akarat? Honnan ered az erkölcsi döntés? Van-e olyan egyáltalán? Ha igaz is a lelkiismeret vagy tudat valamely naturalista magyarázata, ez megmenti-e az egyént a „mit tegyek?”, „miért nem teszem, azt amit tennem kellene?”, és hasonlók gondjaitól. És mi adja az egyén személyiségét?

Ha a külső környezet vagy a neuronok, esetleg azok hálózata a gondolataink, tetteink, döntéseink magyarázata, akkor az ember hogyan lehet felelős tetteiért? (MORELAND és RAE 2000) Egy determinisztikus magyarázatban van-e értelme a szabadságnak? A meghatározottság és felelőtlenség képzetének nagy terjesztői lettek a modern tudományok.

A görög, latin és a kereszténységben továbbadott emberkép megkívánta, hogy a lélek vagy szellem uralja a testet. Az európai én kitartó sajátossága volt az önvizsgálat eszménye és valósága, az én azt előfeltételező megkettőződése: az ember egyszerre cselekszik és figyel meg önmagát eközben. Néha sajnálja, máskor vigasztalja, uralja vagy elnyomja, esetleg szégyelli vagy bünteti magát. A különféle eretnek mozgalmak reméltek ettől megszabadulni, de tömegesen a modern korban lett uralkodó az elszakadás az európai éntől.

A lélek és szabad akarat kiismerhetetlen és ellenőrizhetetlen, ugyanakkor felelős volta miatt szállka a modernnek számára: mindazt és csak azt tekintik tudományosnak, amely e kiismerhetetlen és befolyásolhatatlan elemet, a lelke megszüntetni ígéri. Mindez a modern demokratikus erkölcsi és politikai kultúrához erősen vonzódik, hiszen felszámolja az egyén felelősségét, és ugyanakkor csak az immanens világot tartja egyedüli valóságnak, és mindent, ami a transzcendenciára utalna, igyekszik valamiképpen szétmagyarázni. Hiszen a transzcendencia nem ellenőrizhető az immanens emberi tudás által, így kiszámíthatatlan és potenciális konfliktusforrás.

A modernben uralkodó naturalistát megelőző európai emberkép az egyént nem tekintette teljesnek, hanem inkomplettnek, ami valamilyen kiegészítésre szorul, legyen az Isten, kormányzat vagy más intézmény, a nevelő filozófus vagy a polisz. Az ember

⁴ „Minden emberi lény szabadnak, egyenlő méltósággal és jogokkal születik. Értelmelemmel és lelkiismerettel bírván, testvéri szellemen kell egymás iránt viseltetnünk.”

valamilyen kiegészítésre szorul, s a másra nem szoruló ember „állat vagy isten”. (ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, 1253a) Arisztotelész ma nem gyakran idézett meglátása szerint a „vezetés és engedelmeskedés” szükségszerű és hasznos, és „mindjárt a születése pillanatában különvlik az alárendelt elem a vezetőtől”. A hierarchia, a nem-egalitárius emberi viszonyok szükségességét és hasznosságát Arisztotelész közvetlenül összekapcsolta azzal, hogy a lélek a test vezetője természet szerint: a „lélek úgy uralkodik a testen, mint az úr a szolgán”. (ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 1254a-b) Ahogyan az emberek közti hierarchia természetes és kapcsolódik ahhoz, ahogy a testet a lélek uralja természet szerint, az Arisztotelész ellen lázadó modernnek mindkét állítását tagadják: az emberek egyenlők és a test uralja a lelket, ha ez utóbbi létezik egyáltalán.

A modern politika rezsimek és vele választó vonzódásban lévő *tudománynak* nevezett gondolkodásmódok párhuzamosan mentik fel a polgárokat a lelkiismeret gondjaitól.

Irodalom

- ALBRIGHT, C. és J. ASHBROOK (2001): *Where God Lives in the Human Brain*, Sourcebooks
- ARISZTOTELÉSZ (1984): *Politika*, Budapest
- BARKOW, L. COSMIDES, & J. TOOBY (1992): szerk. *The adapted mind*, New York: Oxford University Press
- BEHE, M. (1996): *Darwin's Black Box, The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, Simin and Schuster
- BONJOUR (2010): "Against Materialism," in *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Coons és George Bealer, New York, Oxford Univ. Press
- BROWN (2001): A. *The Darwin Wars: The Scientific Battle for the Soul of Man*, Simon & Schuster
- BROWN, W S, N MURPHY, és H N MALONY (1998): *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Augsburg Fortress Press
- BUSS, D.M. (1995): *Evolutionary Psychology*, Needham Heights, Allyn and Bacon
- COYNE, J.A. (2000): "Of Vice and Men: The fairy tales of evolutionary psychology" *The New Republic*, April 3.
- CRICK, F. (1995): *The Astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul*, Simon & Schuster
- DARWIN, CH. (2001): *A fajok eredete*, Typotex
- DARWIN, CH. (2007): *Descent of Man*, Forgotten Books

- DAWKINS, R. (2011): *A vak órásmester - Gondolatok a darwini evolúcióelméletről*, Budapest
- DAWKINS, R. (1986): *Az önző gén*, Budapest
- DE CARO, M. (2010): "Varieties of Naturalism" in *The Waning of Materialism*, in: szerk. Robert C. Coons és George Bealer, New York, Oxford Univ. Press
- DENNETT, D.C. (1991): *Consciousness Explained*, Boston, Back Bay Books
- DENNETT, D.C. (1998): *Darwin veszélyes ideája*, Budapest
- DEWEY, J. (1977): *The Middle Works, 1899-1924*. Southern Illinois University Press, vol. 4.
- FESER, E. (2008): *The Last Superstition*, St. Augustine's Press
- GOULD, S.J. (1997): "Evolution: The Pleasures of Pluralism" *The New York Review of Books*. June 26.
- GOULD, S.J. (1999): *Rocks of Ages*, New York, Ballantine
- GOULD, S.J. (2002): *The Structure of Evolutionary Theory*
- MCGRATH, A.E. és J. C. MCGRATH (2007): *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, IVP Books
- HELVÉTIUS (2004): *De l'esprit*, Kessinger Publishing
- HOLBACH (2007): *The System of Nature*, vol. I. NuVision
- JEEVES, M. A. (1997): Human Nature at the Millennium: Reflections on the Integration of Psychology and Christianity, *Grand Rapids: Baker*
- JEEVES M. A (1994): *Mind Fields - Reflections on the Science of Mind and Brain*, Lancer/ Apollos
- LEWONTIN, R.C. (1995): *Biology as an Ideology*, Ontario
- MCGUINN, C. (1999): *The Mysterious Flame*, New York, Basic Books
- MORELAND, J.P. - SCOTT B. RAE (2000): *Body and Soul: Human Nature and Crisis in Ethics*, InterVarsity Press
- NEWBERG, A. (2001): *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine Books
- PAPINEAU, D. (1993): *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell
- PAPINEAU, D. (2009): "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>>
- PINKER, S. (1997): *How the Mind Works*, New York, Norton
- PLANTINGA, A. (1974): *God, Freedom, and Evil*, Eerdmans Publishing
- PLANTINGA, A. (1993): *Warrant and proper function*, New York, Oxford University press
- RAMACHANDRAN, V.S. és S. BLAKESLEE (1999): *Phantoms of the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Quill/Morrow Junior Books

- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*
- ROSE, H. és S. ROSE (2000): szerk. *Alas, Poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology*, New York, Harmony Books
- ROSS, J. (1992): "Immaterial Aspects of Thought" *The Journal of Philosophy*, 1992 March Vol. 89, No. 3, pp. 136-150
- RUSSELL, B. *Mysticism and Logic*, Feedbooks
- SKINNER, B.F. (1972): *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Bantam Vintage
- SKINNER, B.F. (2005): *Walden Two*. Hackett
- SMITH, J.M. (1982): *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press
- SMITH, D.L. *Why We Lie: The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*,
- SYMONS, D. (1976): "On the use and misuse of Darwinism in the study of human behaviour" In: J. Q Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, The Belknap Press of Harvard University
- TRIVERS, R.L. (1981): *Social Evolution*, Mehlo Park
- WARD, K. (1998): *In Defence of the Soul*, Oxford, Oneworld
- WARD, K. (1996): *God Chance and Necessity*, Oxford
- WELLS, J. (2000): *Icons of Evolution: Science or Myth? Why much of what we teach about evolution is wrong*, Washington, Regnery
- WILLIAMS, G.C. (1966): *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, Princeton University Press
- WILSON, J.Q. (1997): *The Moral Sense*, Simon and Schuster
- WRIGHT, R. (1994): *The moral animal: Why we are the way we are: The new science of evolutionary psychology*. New York: Pantheon

Gereben Ferenc

Változatos vallási életutak – interjúk tükrében

Vallásszociológiai etűd András Imre SJ és Tomka Miklós emlékére

Bevezető gondolatok

Az olvasó jelen esetben nem szabályos tanulmányt, hanem egy olyan szöveg-együttest tart a kezében, amelyet voltaképpen az élet írt, és egy egyetemi szeminárium hallgatói jegyezték le;¹ nekem voltaképpen a szerkesztő szerepe jutott. A hallgatók azt kapták írásbeli feladatként, hogy egy olyan személlyel készítsenek mélyinterjút, akinek vallási élete – akár az állhatatosságban, akár a távolságtartásban, akár a keresésben – markáns jegyeket hordoz. Az interjúk 2011 novemberében és decemberében készültek.² Az interjúkat készítő egyetemi hallgatók a következők voltak: *Balla Imre, Bozsoki Dániel Róbert, Farkas Anikó, Gyöngy Ádám, Jónás Ágota, Kazamér Petra, Kiss Petra Dóra, Kovács Ditta Nikoletta, Kovács Gábor, Mag Veronika, Schneider Viktor, Szabó Adrienn, Szigeti Ákos, Szloboda Eszter, Urbán Márta*. Jóleső érzéssel állapíthatom meg, hogy a szeminárium minden hallgatójának munkája volt annyira tanulságos, hogy az alábbiakban részleteket találjon belőle az olvasó. Természetesen 16 esetlegesen összesodródott személy vallási magatartása nem tükröz semmiféle országosan reprezentatív tendenciát. Egyetlen, de nem lényegtelen tanulságuk, hogy ebben a 16 sorsban is jelen van fordulatokban és válságokban bővelkedő korunk vallási színessége és változatosága – a mély hittől az eltökélt ateizmusig, a történelmi egyházak hűséges tagjaitól a kisegyházak menedékkérőin át a Buddhához és Mohamedhez forduló keresőkig.

Szeretném röviden még megindokolni azt is, hogy miért az említett személyek emlékének ajánlottam ezt az összeállítást. Életművük méltatására nyilván nem alkalmas ez a hely, de szeretném megemlíteni néhány olyan, személyükhöz és munkájukhoz kötődő emlékemet, amely – közelmúltban bekövetkezett halálukon túl – itt is aktuálissá és indokolttá teszi nevük és alakjuk felidézését.

Dr. András Imre (1928-2011) jezsuita atya – a bécsi Ungarische Kirchensoziologische Institut (UKI) több évtizedes sikeres működtetése után – 1992-ben Budapesten lét-

1 A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán meghirdetett Identitás, konverzió, vallási magatartás c. szemináriumot „Társadalmi tanulmányok” alapszakra 2011. őszén beiratkozott 2. és 3. évfolyamos BA-hallgatók vették fel.

2 Kivéve a 16. számút, amely 2012 tavaszán készült, és amelyet Jónás Ágota szakdolgozatából (Jónás 2012) merítettem.

rehozta az UKI társintézményét, a Kerkai Jenő Egyházzsociológiai Intézetet (ANDRÁS 2008:24). Ennek az Intézetnek 1997 és 2001 között én is munkatársa voltam.³ Első közös projektünk – „A vallásosság szociológiai típusai” munkácimen – 80 félstrukturált interjú készítése és elemzése volt, melynek során igyekeztünk minél plasztikusabb képet adni a különböző réteghelyzetű és felfogású emberek értékorientációjáról, hitvilágáról, valláshoz való (múltbéli és jelenlegi) viszonyáról, az egyházzról és a lelkészetről kialakított társadalmi képről stb. Végül a kutatás szerteágazó tanulságait az Intézet külön kiadványban tette közzé (GEREBEN 2003).

Az említett kutatásnak fontos ihletője volt dr. Tomka Miklós (1941-2010) kiterjedt vallásszociológiai munkássága, amely akkor, a kilencvenes években különös termékenységgel produkálta a magyarországi vallásosság helyzetét bemutató fontos reprezentatív survey-adatokat és azok nagyívű elemzéseit.⁴ Tomka Miklóshoz korai személyes kapcsolat fűzött,⁵ és később is igyekeztem figyelemmel kísérni vallásszociológiai tevékenységét.⁶ Főleg a vallásosság mértékét érzékeltető kategóriái érdekelték, amelyek akkortájt váltak a magyar tudományosságban közismertté és közhasználattá. (Arra a skálára gondolok, amely a „vallásos vagyok az egyház tanítása szerint” és a „vallásos vagyok a magam módján” item-ekkel kezdődött.) Különösen a „maga módján” kategória foglalkoztatott, amelynek választottsági aránya (öt előre megadott item közül egymagában!) az ezredfordulóhoz közeledve meghaladta az 50 százalékot, és amelybe feltevésem szerint nagyon eltérő indokokkal sorolták be magukat a válaszadók. Az említett Kerkai-kutatás során tehát azt éreztem elsődleges feladatommak, hogy a vallásossági skála zárt kategóriarendszerét az interjúk segítségével életszerűbbé és differenciáltabbá tegyem; hogy megmutassam, milyen fajta vélekedések, indoklások, magatartások húzódnak meg az egyes kategóriák mögött; és hogy ezek alapján például a túlméretezett „maga módján” típus milyen markánsan elkülöníthető altípusokra lenne bontható – a „egyháziasság” lazább formáitól a egyházellenes magán-vallásosságig (GEREBEN 1997; 1998). Tomka Miklós közben kísérletet tett a korábbi, inkább *nominalisnak* mondható skála helyett egy *ordinális* (a vallásosság mértékét fokozatosságában bemutató) skála bevezetésére, és elvégezte a régi és az új skála összevetését is (TOMKA 1998). Bár az új skála („kifejezetten vallásos”, „valamennyire vallásos” stb.) össztársadalmi szinten egyenletesebb megoszlást hozott létre, a későbbi vallásszociológiai kutatásokban nem tudott meghonosodni, és máig inkább a régi skála különböző változatait használják.

3 E korszak munkatevékenységéről, főbb kutatási témáiról és publikációiról lásd: ANDRÁS (2008:146-148).

4 Néhány azoknak az időknak a publikációiból: TOMKA (1991), (1995), (1996), (1998); TOMKA-RÉVAY (1998); TOMKA-ZULEHNER (1999).

5 Közös pannonhalmi diákéveinkről a 65. születésnapjára összeállított kötetben mondtam el emlékeimet (HEGEDŰS-RÉVAY szerk. 2007:15-30).

6 Kevesen tudják, ezért tanúként megjegyzem, hogy Tomka – a vallásszociológia magyarországi elismertségéért folytatott szívós küzdelmének egyik állomásaként – 1981 elejétől 1982 derekáig, Blanckenstein Miklós krisztinavárosi kápláni lakásán egy szűkebb körű vallásszociológiai „szabadegyetemet” is működtetett.

Úgy vélem, hogy a következő szerény írás annak a régi – András Imre és Tornka Miklós által iniciált – Kerkai-kutatásnak a nyomvonalán halad, amelyről az imént szóltam. Abban, 80 interjúval a „hátam mögött”, kísérletet tehettem a vallási életutak főbb típusainak felvázolására, elkülönítve a hitben (vagy hitetlenségben) egy életen át *stabilan megmaradókat*; a kiábrándult *hitvesztőket*; a *megtérőket* (és „visszatérőket”); a vég nélküli *keresőket*; a „*bullámzó*” hitűeket, stb. (GEREBEN 2003:51-52) Ez az írás is vallási magatartástípusokat mutat be, de kisebb számú interjú, szűkebb szempontrendszer alapján és kevésbé elemző módon – ezért neveztem *étüdnek*. Az élet tárházából kiemelünk egy-egy emberi sorsot, illetve annak fragmentumait, hogy érzékeltessük: az emberek milyen sokféle módon kötik (vagy épp nem kötik) össze életüket a transzcendens dimenziókkal.

Akik „belenevelkedtek” a katolikus vallásba – „egyháziasság” egyházkritikával

A 16 interjúalany közül többen is úgy nyilatkoztak, hogy katolikus hitüket-vallásukat mélyen élék meg, és hogy ezt a hitet még a gyermekkorból hozták magukkal. Van közöttük egy szerzetes-pap, több „pázmányos” egyetemi hallgató, de középkorú, és sokat megélt idős emberek is. (Bár az utóbbiakat külön fejezetben fogjuk bemutatni.) A csoport – mint látni fogjuk – vallási értelemben sem teljesen homogén.

A 4. sz. interjúalany (21 éves egyetemi hallgatónő)⁷ vallásos elköteleződéséről – a típus legfontosabb jegyeit mintegy összegezve – a következőképpen nyilatkozik:⁸

Hogy kerültél kapcsolatba a vallással?

(...)Végül is a legelső emlékem, hogy templomba járunk. Kiskorom óta vittek a szüleim, és ez a legelső emlékem.

Tehát ez az életednek egy ilyen természetes velejárója, hogy vallásos vagy?

Igen.

Mit gondolsz, melyik kategóriába tudnád magadat besorolni: az egyház tanításai szerint vagy vallásos, vagy esetleg a magad módján?

Egyértelműen az egyház tanításai szerint. Soha nem szerettem azt a kategorizálást, hogy ki milyen mértékben tartja magát vallásosnak. Vagy vallásos valaki, vagy nem, de értelmetlen köztes állapotokat keresgélni. (...)

Gondolkoztál-e azon, hogy másoknak ez, hogy valaki vallásos, nem olyan természetes, mint neked?

⁷ A PPKE BTK anglicisztika szakos hallgatója.

⁸ Az interjúk szövegét *dőlt*en szedtük, ezen belül az interjúkészítő kérdéseit *félkövér*en is. Az interjúk szövegét csak szemelvényesen van módunk közölni, a kihagyott részeket zárójelbe tett három ponttal (...), az interjúalany be nem fejezett, elbizonytalanodó közléseit három ponttal jelöltük.

Igen, valamikor általános iskola 5. osztálya körül. Én elsőtől jártam hittanra, és folyamatosan rajzolódott ki bennem, hogy nem mindenki ilyen... (...) Mondjuk a legtöbb barátom ugyanúgy járt templomba, mint én.

Az imádság mennyire fontos az életedben? (...) Ez megnyugtató, vagy valamilyen természetes dolog? Nem furcsa, hogy általában válasz – klasszikus értelemben – nem érkezik vissza?

Igazából meg is nyugtat, meg általában meg szoktam köszönni a mai napot. „Olyan” választ úgy várok, hogy jön a holnap... (...) Persze ha probléma van, akkor azért imádkozom, hogy megoldódjon. Nagyon sokszor kapok úgy rá választ, hogy megoldódik. (...) Nekünk nagyon sokszor elmondták – mert egyházi iskolába jártam gimiben – hogy az Isten nem egy automata, hogy „bedobod, és akkor ezt kapod”... Tehát ha van egy problémám és nem oldódik meg, akkor Ő úgy segít, hogy (...) akkor nekem kell valamit tennem... Ha megoldódik, sem azért oldódik meg, mert én nem tettem valamit...

(...)

A te életedben történt-e valamilyen törés vagy megrendülés, kiábrándulás, ami miatt akár csak egy pillanatig is, de megrendült a hited?

Kiábrándulás nem... Amikor gimis voltam (...), akkor mindig, minden héten jártam misére. Amikor eljöttem egyetemre, akkor is fontos maradt, de egyre többször marad el az, hogy elmenjek misére, pedig ez fontos volt. Jelenleg is így van, hogy sokszor kimarad. Ezen gondolkoztam is, hogy miért van. Néha lelkiismeretfurdalásom is van amiatt, hogy nem mentem el, de sokszor meg nem érzem úgy, hogy most nagyon el kellene mennem, és otthon maradok, de remélem, ez majd változni fog. (...)

A 14. sz. interjúalany (ugyancsak egy 19 éves egyetemi hallgatónő)⁹ hasonló gyermekkori vallási szocializációról számol be, kiegészítve a korosztályi vallásos közösségek hangsúlyosabb említésével:

Nagyon szép gyermekkorom volt, egy nagy, boldog családban nőttem fel... A vallás az pedig nekem nem egy választott dolog volt, ha lehet így mondani, hanem beleszülettem egy ilyen környezetbe, ahol a szüleim vallásosak. Már őket is vallásosan nevelték. Ezért már kicsi korom óta természetes volt, hogy óvodában is hittanra jártattak, és templomba is jártunk, úgyhogy ez nekem ilyen teljesen természetes dolog volt, kiskorom óta. (...)

Ezek szerint akkor mondhatjuk úgy, hogy a vallásosságod határozza meg az értékrendedet?

Többnyire igen, a vallásosság határozza meg. Ez egyre inkább így van, ahogy nőök, egyre inkább ez az, ami az életemet meghatározza. Azt hiszem, mindent e köré építtek

⁹ A PPKE Információs Technológiai Kar bionika-szakos hallgatója.

fel. Ahogy egyre idősebb vagyok, egyre több olyan dologgal találkozom, amiket, hát... ha nem is meg kell ítélnem, de valahogy véleményeznem kell, vagy nem is tudom... Ilyenkor általában, ha nem is tudatos ez teljesen, de a vallásos értékeket követem. Próbálok minden embert úgy elfogadni, ahogy van, (...) Megpróbálok jó ember lenni, de ezt sem csak a vallásosság miatt, persze... Mert egy nem vallásos ember is lehet nagyon jó ember, természetesen, csak nem is tudom... ez egy bonyolult kérdés. De megpróbálok úgy élni, hogy ne legyen idegen az Isten a kapcsolataimból, meg az életemből. (...)

Meg tudod fogalmazni, hogy milyennek képzeled Istent?

Ez azért nem egyszerű kérdés... Nem tudom... Egy kisgyereknek, így az óvodás vagy kisiskolás korban az istenképe az valahogy úgy alakul ki, amilyen mondjuk a színezők alapján... ahogy ott próbálják ábrázolni. Aztán ahogy növünk, ez úgy azért változik. Már nyilván nem egy ilyen szakállas öregembernek képzelem el, hanem így nem is tudom... nem egy kézzel fogható, hanem valahogy mindig körülöttünk van. A másik emberben is meg lehet látni... szerintem. Tehát ez így folyamatosan alakul, legalábbis nálam... formálódik. (...)

Említetted már, hogy ez a vallási közösség, ami téged körül vesz, ez nem csak a családoból, hanem a baráti körödből is áll.

Igen, igen. Alapvetően sok, meg sokféle ember vesz körül. Vannak persze nem vallásos barátaim is, de a legrégebbi, legjobb barátaim a régi hittanos barátok. Igyekezünk közös programokat csinálni, amilyen gyakran csak tudunk, bár ez már azért egyre ritkábban sikerül sajnos. De például minden nyáron eljárunk egy ilyen vallási ifjúsági találkozóra.

Milyen találkozó ez?

Minden évben nyáron van egy rendezvény Egerszalókon, ahol körülbelül ezres nagyságú létszámmal vannak velem egyidős vagy nálam pár évvel idősebb fiatalok, akik ugyanígy vallásosak. És ez úgy... úgy nem is tudom ... kicsit ilyen felemelő, vagy nem tudom.. jó érzés, hogy mindenki azért van ott, amiért én is. És hogy van egy teljesen fix közös pont, az Isten és a vallás. Illetve most nyáron volt szerencsém augusztusban eljutni a madridi ifjúsági találkozóra, ahol közel kétmillió fiatal volt. Ez eléggé meghatározó az eddigi életemben...

A 13. sz. interjúalany (20 éves egyetemi hallgatónő)¹⁰ a vallási mintát nem a szüleitől, hanem a nagymamájától vette át, de az sajátos módon később átsugárzott a szülőkre is. Bár szokványos értelemben erősen vallásosnak mondható, szükségesnek érzi annak hangsúlyozását, hogy „én inkább hívő vagyok, nem vallásos”. Ez persze felveti az egyházhoz való viszony kérdését is.

(...) Szerintem a nagymamámnak nagy szerepe van abban, hogy én vallásos vagyok. Ő így eléggé benne is volt (...) ilyen harmadik rendben...

10 A PPKE BTK hallgatója.

Ő vitt esetleg templomba is?

Ő igen, igen, meg a dédi is. (...)

És ekkor alakult ki a te életedben is?

(...) Nekem úgy mindig olyan egyértelmű volt, hogy van Isten, és jártam hittanra még alsóban, és akkor elkezdtem járni egy katolikus suliba, azt is így ötödiktől, és akkor én úgy szépen elkezdtem eljárogatni misére, de ez otthon úgy nem volt fontos. És aztán anyukám egyszer-kétszer eljött velem, aztán egyre többször eljött velem. És akkor voltak otthon ilyen zűrök, hogy apa különköltözött egy évre és ... és hát őt mindig érdekelték ilyen természetfeletti dolgok, de inkább ilyen agykontroll, meg ilyen meditáció, meg ilyenekkel foglalkozott. És akkor ebben az egy évben megismertek egy 84 éves jezsuita papot, aki, hát aki csodákat tett [nevet]. És akkor, akkor apukám is így tök jól lett, meg anyukám is, mind a ketten, és ilyen dolgokkal foglalkoztak, meg így Istenhez közelebb kerültek, és akkor utána újra összejöttek... És azóta (...) eléggé sokat számít abban, hogy boldog, nagyon boldog, meg összetartó a családom. (...)

Arról szeretnék kérdezni, hogy hogyan jön elő a vallás a mindennapjaidban. Szoktál-e például imádkozni?

Igen.

És ez hogyan zajlik?

Elég változatos módokon, hát mit tudom én, akár ha a buszon megyek, egy kicsit becsukom a szemem, és akkor beszélgetek Istennel, vagy olvasom a Bibliát, az is általában így nálam van egy ilyen kis Biblia, és akkor előveszem, és akkor csak úgy hagyom, hogy nem tudom, úgy menjenek a gondolataim. Meg leülök és... [gondolkodik] nem tudom, erről nehéz beszélni. [nevet] Hát... hát úgy van, amikor csak ilyen beszélgetés jellegű, és van, amikor meg csak hagyom, hogy így Isten szól hozzám... (...)

El tudnád mondani röviden, hogy mit jelent számodra a vallás?

Én mindig úgy gondoltam, hogy én inkább hívő vagyok és nem vallásos, mert hogy ezt olyan túl formálisnak gondoltam. De hogy ez, hogy vallásosság: hát hogy megvallom, hogy Istenhez tartozom, vagy hogy Isten fontos. Hát ez, hogy az emberek előtt ezt megvallom, és felvállalom.

(...) Szerinted milyen szerepe van a vallási életben az egyháznak?

Hát hogy összefogja az embereket... Hát meg ad egy formális keretet, ami azért szerintem fontos...

Formális keret alatt mit értesz?

Hát például, hogy minden vasárnap kötelező a mise az egyház szerint... Hát hogy ott inkább ilyen formális dolgok vannak, és hogy szerintem az is kell az elmélyüléshez... Hát nem tudom pontosan... (...) Hát szerintem a véleményalkotásban is elég nagy szerepe van az egyháznak. (...) Hogy mégis van egy pont, amihez tudsz viszonyítani...

Mitől lesz jó egy egyház?

Hát hogy élő közösség van, és nem csak úgy elmennek egymás mellett az emberek, és leülnek egymás mellé imádkozni.

Te ilyen közösségbe jársz?

Én eljárók ilyen közösségbe is, de ahova misére járok, ott nem ilyen...

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy a rendszeres vallásgyakorlók (úgy is mondhatnánk, hogy az „egyházias” vallásosság) eme belső köreiben is az egyházi szervezet képe bizonytalan, talán azt is mondhatnánk: kissé idegenszerű. Hozzátehetjük, hogy e körökből több kritika is elhangzott a katolikus egyházat illetően. Korábban már idézett 4. sz. interjúalanyunk (21 éves egyetemi hallgatónő) például ezt mondta:

Kevesen járnak templomba, azt én is látom. Ahol élek, ott ismerek 4-5 papot, és abból egyetlen egy az, akihez szívesen járok, maximum kettő. A többi nem. Úgy érzem, hogy úgy prédikál, hogy az egy kicsit felületes, hogy „mutassuk meg magunkat, hogy most itt vagyunk”, de ennek nem ez lenne az értelme. A papoknak is másoknak kellene lenniük. (...)

Azon is gondolkodtam, hogy szerintem itt lenne az ideje annak is, hogy eltöröljék a cölibátust. Sokszor hallottam, hogy nem tudna teljes mértékben foglalkozni a híveivel, hogyha családja lenne. Ezt nem tartom valószínűnek. Nekem nagyon sok osztálytársam volt, aki azt mondta, hogy ő nagyon szívesen elmenne papnak, ha lehetne családja. Ez olyan akadály, hogy szerintem sok értékes embert vesz el. Több helyen ez működik. A reformátusoknál is van. Nem hátráltatja a lekipásztort az, hogy a munkáját végezze úgy, hogy van családja. Sokszor talán hitelesebbek is tudnának lenni. Az emberekben megfogalmazódhat, hogy miért a pap készíti fel őt a házasságra, amikor neki nincs is semmilyen kapcsolata, tapasztalata valakivel.

Az eddig még nem idézett 21 éves férfi egyetemi hallgató¹¹ (1. sz. interjúalany), akinek gyermekkori vallási szocializációja sajátosan alakult (édesapja családja mélyen vallásos, édesanyjáé viszont kifejezetten vallástalan volt), szintén szembesült egyházzal kapcsolatos kérdésekkel.

Mit gondolsz, mi az, ami pozitív a katolikus egyházban?

Nem baj, ha leszűkitem a saját vallási közösségemre, az otthonira?

Nem, nyugodtan, kíváncsian várom!

Úgy fogalmaznék, hogy amikor például elmegyek templomba, vagy amikor édesapám családjának körében vagyok, akkor úgy érzem, hogy odatartozom. Nagyon fontos

¹¹ A PPKE BTK pszichológia szakos hallgatója.

számomra ez a valahová tartozás érzése, hiszen oda bármikor bevihetem a problémáimat, meg tudom beszélni azokkal a papokkal, akikkel jóban vagyok. Azt is el kell mondanom, hogy régebben, még általános iskolás koromban, jártam nyaranta vallási táborokba, ahol nagyon erős volt a közösség ereje, és ennek hatására kialakult egy baráti közösség velük, ami mind a mai napig tart. Velük is bármikor beszélhetek, mindig segítenek. Ez természetesen kölcsönös, elmondható, hogy talán a legfontosabb közösség, akikre számíthat az ember.

(...) Gondolom szerinted is vannak a katolikus egyháznak hibái, negatív tulajdonságai.

Természetesen, mint mindegyiknek. (...) Egyrészt a református és evangélikus vallás előnye, hogy nincs cölibátus. Szerintem ezt a katolicizmusban is el kéne törölni, így lehetne sokkal fogékonyabbakká tenni a fiatalokat arra, hogy a papi hivatást válasszák. Nyitni kell a fiatalok felé, hogy bármennyire is nagy áldozatokkal jár, ne utasítsák el ezt az életpályát. (...) Továbbá, szerintem túl merev, túl szigorú a katolikus egyház. Ez most pont aktuális egyébként. Unokanővéremmel jöttünk vissza Pestre ma, és vele beszélgettünk erről. Ő például szeretne részt venni egy pszichodráma csoportban. Ő fél attól, hogy ez túl ezoterikus, és attól tart, hogy olyan dolgokban venne részt, olyan dolgokat tudna meg, amelyet a katolikus egyház nem támogat.

Ha jól sejtem, akkor unokanővéred apai ági rokonod.

Igen, mélyen vallásos ő is, ezért tart ettől, hogy mi lesz, ha részt vesz egy ilyen csoportban...

Eddigi interjúalanyaink fiatalok voltak. Alábbiakban megismerhetjük egy negyvenes éveit végén járó lengyel (lazarista) szerzetespap (11. sz. interjúalany) rövid pályafutásának főbb állomásait, aki 1992 óta Magyarországon végzi szolgálatát. Krakkóban született. „A kommunista rezsimben nőttem fel, a (plébániákon tartott) hittanórák ilyen oázisok voltak: a szabadság, a véleménynyilvánítás, a beszélgetés oázisai. Nem csak hittanról tanultunk, hanem mindenről, ami ide tartozik: világnézet, történelem.” A fiatal diák itt hall az iskolában tabutémának számító katyni eseményekről is. A papi pálya mellett a fő inspirációt a beteg, fogyatékos gyerekekkel való foglalkozás vágya jelentette.¹² Pappá szentelésekor „az ember megkapta a küldetést a világ megszentelésére és evangelizálására, egyfajta szent hatalom...” A rendi általános főnök felkérte a lengyel lazaristákat, hogy segítsék a magyarországi lazarista munkát. Azóta a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egyik kollégiumában dolgozik nevelőtanárként.

¹² A Páli Szent Vince által a 17. században alapított szerzetesrend fő feladatának mindig is az elesettek, a testi-leki szegények gondozását tekintette.

Régi idők tanúi – megszenvedett vallásosság

Korábban említettem, hogy az időskorú, önmagukat ugyanakkor kifejezetten vallásosnak tartó interjúalanyok sorsát külön fejezetben mutatjuk be. Beszédes sorsok ezek, kár, hogy csak felvillantani tudjuk egy-egy állomásukat. A 80 éves asszony¹³ (7. sz. interjúalany) élete az oroszok bejövetelével kezdődő világ szinte valamennyi traumáját (2. világháború, svábüldözés, felvidékiek betelepítése, kuláküldözés, téjeszesítés stb.) magában hordozza, tragikus megpróbáltatásai közepette végig erős hite jelentette a lefontosabb kapaszkodót.

Akkor először arra szeretném kérni, hogy meséljen az életéről és a gyermekkoráról!

Hát nekünk egy nagyon szép gyerekkorunk volt! Addig, ameddig nem jöttek be az oroszok... Az apukám egy földművelő családból származott, nyolcan voltak testvérek, de a nyolc közül, mivel ő volt a legidősebbik, tudod, öneki kellett elvállalni a földet, és homokot szállítottak így a vasgyárba, tudod, formának... A többiek mind tanultak. (...) 120 hold földünk volt. (...) Nekünk nagyon jó gyerekkorunk volt. (...) Nem kaptunk ebédet, ameddig nem imádkoztunk. (...)

De mikor az oroszok bejöttek '45-ben, az apukánk öngyilkos lett... [Nagy hallgatás]. (...) Apukánk azért lett öngyilkos, mert elvitték a lovakat, és nem tudta azt a homokot arra az időre leszállítani, tudod. És bezárták volna. Inkább ezt vállalta, itthagytott ötünket. (...)

Akkor megjöttek a Csehszóból kitelepítettek (...) a hosszúházba, és minket átraktak volna a szomszédba, egy pincelakásba. És mikor az ötünket meglátták, és látták, hogy ott hátul az állatok az istállóba... Azt mondja anyukám: mi itt nem pakolunk ki. (...) Úgyhogy maradtunk a nyári szobába, és a konyhába, és ez volt úgy novemberbe, és tavasszal már ez a bizonyos G... vett magának Tahitótfalun, fenn a hegyen egy házat. (...) De papírba meghagyta a tanácsnál, hogy ő nem mond le, ennek a háznak a jogáról, mert tudta akkor, hogy minket kiraknak onnan. Soförnek ment a gróf úr. Egy fia maradt neki Csehszókba. Te, az minden hónapban jött, és kérdezte, hogy van-e szüksége valamire az anyukáknak. (...)

Akkor mi, hogy befejeztük a középiskolát, mert jól tanultunk, akkor elmentünk Cinkotára, hát óvónő szerettem volna lenni, meg egy nővérem. El is mentünk mi Cinkotára, a nővérem másodéves, én voltam elsőéves. Egyik óráról a másikra bejöttek, és kizártak minket az iskolából. Na mit gondolsz mi volt a bűnünk? Kizsákmányoló kulák sarja nem tanulhat! Akkor nem kaptunk sehol munkát. (...)

13 Pilisi sváb asszony, római katolikus.

Akkor a padlásokat letakarították. (...) De a Jóisten soha nem hagyott el, ezt akartam kihozni belőle. Úgy képzeld el, jöttek, hogy (...) a búzát, a padlásról letakarítsák, ez egy kriminális időszak volt. Teli volt a padlásunk búzával... (...) Egy P. nevezetű párttitkár jött, és egy kimondottan vörösvári sváb. Tudod, mit mondott? Na, megálljatok! Ezeknek a kölyköknek nem lesz úri módjuk! (...) Úgy képzeld el, hogy ami volt a ládákba, azt a cuccot mind be... Vörösváron, ahol van a bank, (...) ott volt a begyűjtő. Akkor azt mondták, hogy hombár. És amikor odaértek, akkor azt mondja, hogy: csak nem gondolod, hogy én fogom bevenni? Majd én a válladra dobom a zsákot. Úgy dobta a vállára az anyukámnak, hogy megcsúszott, (...) és szilánkokra tört a térdkulcsa. Akkor még nem volt mentő, akkor kocsira föl azt a beteget, és ez a P. nevezetű elment vele a Margit kórházba. (...) Azt mondta a P.(az orvosnak): erre úgy vigyázzon, mert ezt a beteget innen Kistarcsára visszük a gyűjtőbe! Hát azt mondja: kötve hiszem, mert nem szállítóképes. (...)

Tudod, az élet annyi sok nehézséget hozott. (...) Nem mondom, hogy könnyű volt, mert akkor hazudok. A Jóisten mindig annyi erőt adott, mikor azt hittem, hogy tovább nem megy, akkor jött... Férjemet nem engedték le a bányába addig – pedig aknás volt – amíg nem írta alá, hogy a térszbe beadjuk a földet. Én nem kaptam azért munkát, mer nekem ott volt a föld. Kelllett vállalni, de akkor, abból nem tudtál megélni. Én elmentem akkor dolgozni, és vállaltunk hat hold földet külön. Mily keserves volt három műszak után még kapálni menni, de mondom, megint megsegített a Jóisten... (...) '54-ben férjem lenn maradt [a bányában] a vízbetörésnél! Az utolsó volt, aki kijött. Hat hónapos [terhes] voltam. Itt született meg a fiam koraszülöttnak. Én idegileg úgy kiborultam, hogy innentől (...) négy évig nem tudtam járni. S utána jött egy ilyen elhatározásom, hogy én megyek dolgozni, és ez segített rajtam. (...)

Ha úgy veszem, nem is volt olyan nehéz sorsunk. Dolgozni kellett, és összetartottunk. A mai napig öten vagyunk, de úgy összetartunk, és tudod, az sokat (számít). És tudod: hit nélkül ezt nem lehet megcsinálni! Én ezt merem bárkinek mondani, hit nélkül nem megy semmi... Ha nem hiszel, akkor nem tudsz reménykedni. Akkor csak gyűlölet van, egyik a másik után. És aki nem tud megbocsájtani, az a legutolsó, ezt én azért mondom neked, mert én ezt már mind átéltem...

Az előbb megszólaló asszony kortársa, a 81 éves férfi¹⁴ (9. sz. interjúalany) életpályája kevésbé sorsverte, sőt az interjúalany végül téveszelnök meg párttag is lett, de szintén sok nehézséggel kellett szembenéznie, és a paraszti családból hozott vallásosságát – beosztása miatt – a rendszerváltozásig rejtegetnie kellett. Az interjú segítségével némi képet kapunk a szabadparaszti életpályákat széttroncsoló téveszítésről, amely ugyanakkor egyes tehetséges, tanulmánygó gazdáknak (ha az Isten mellett a császár-

14 Nógrád megyei férfi, római katolikus. Az interjúkészítő az unokája volt, ez indokolja az interjú tegező formáját.

nak is megfizették a kellő „adót”), karrierlehetőséget is adott. Az interjú abban is segíti az utókor olvasóját, hogy a kommunizmus világáról ne csak sematikus, élesen elhatárolódó kategóriákban (elnyomó, kollaboráns, áldozat stb.) tudjon gondolkodni.

Azzal szeretném kezdeni, hogy egy kicsit mesélj magadról!

(...) *Paraszt családba születtem. (...) A háború az nagyon meghatározta az életemet, ugyanis nagyon korán kellett kezdeni a mezőgazdasági munkákat, mivel édesapám sokszor volt katona. (...) Magam ilyen tizenéves korral kellett a gazdaságot irányítani, dolgozni, mindent. És ez még nem volt elég, (...) a kincstárnak, tehát az államnak bizonyos mennyiséget be kellett szolgáltatni búzából, lovas fogattal menni kellett forspontba. (...) Bevezették a jegyrendszert, cukor, aztán szappan... Tehát ami a házhoz volt szükséges, azokra megkaptuk a havi jegyet, és úgy élhettünk belőle, hogy be kellett osztani. (...)*

És akkor ugye megjött az úgymond fölszabadulás, tehát átvonult rajtunk. Mert nálunk háború nem volt, egy éjszaka olyan tömeg vonult át az udvarunkon, hogy nem tudom, hogy hány ezred lehetett... Az udvarba ugye akkor még nekünk volt állatállomány is, és amikor jött ott az ágyús, a tüzérség, akkor kinyitották a disznóolat, kivitték a disznót, leszúrták és felpakolták. Nem kérdezték, hogy lehet-e vinni. (...)

Csak átvonulás volt, de lőttek. (...) Joachim bátyáékhoz is betalált az akna, és pontosan az ambit, (...) és abba agyonvágta Joachim bátya feleségét, Eta ángyot. Úgyhogy a két kisgyerek mihozzánk került. Mi neveltük fel Jóska bátyát és Irén nénit, egészen '47-ig, amíg Joachim bátya hazajött fogságból. Addig mi gondoztuk az ő földjét is, állatait is, tehát mindent megtartottuk neki, amit csak meg lehetett...

(...) Amikor '47-ben bejött a Rákosi- rendszer, az még sokkal rosszabb volt, mint a háború alatt is, mert felülről megmondták, hogy mit kell termelni, és mennyit kell abból beszolgáltatni, tehát be kellett adni díjmentesen. (...) Ha valakinek volt fölöslege, azért lehetett volna pénzt kapni, de hát olyan ember szinte nem volt, akinek többlete volt. (...) Ez ugye elment '51-ig, és '51-be már behívtak katonának, és akkor apámék is be kellett, hogy lépjenek a szövetkezetbe. (...) '53-ba, mikor leszereltem, akkorra már kilépett papa (...), és akkor kihozták a lovas fogatot, kiadták a földet, de nagyon gyenge minőségű földet adtak, tehát azt nem mondtam az előbb, hogy 1950-be elvették a földünket, illetve elcserélték a földünket, nekünk a földünk a lakás mellett volt, (...), ott volt, az ajtóból kiléptünk, és már mehettünk a földre... Viszont amit kaptunk ezért a földért, az meg két kilométerre volt. (...)

54-ben meg is házasodtam. '56 után után megszűnt a beszolgáltatás, megindult az életünk '59-ig, aztán ami megindult, azt kellett elhagyni és feladni a termelőszövetkezettel. (59-ben) be kellett lépni a termelőszövetkezetbe önkéntességi alapon, úgy, ha nem jössz, akkor viszünk. (...) Beléptem... (...)

És akkor jött tulajdonképpen a gond. Mert én szabadgazda voltam, tudtam, hogy mit akarok csinálni, (...) a földem rendbe volt, az a rossz föld is rendbe volt, (...) jó volt a termés, és akkor ugye mikor beléptünk, először meghagyták a lovat, utána összevonták, bevitték T-ra, és menni kellett oda fel dolgozni. Megmondták, hogy mi kell csinálni. (...) Cselédség volt (...) tulajdonképpen. (...) Nagyon meguntam, hogy nem a magam gazdája vagyok, szóval nem ment. És ez egy jó év, másfél év után jött egy lehetőségem, hogy elmehessek iskolába, az elnök hozzájárult, és keresztapádtól megtudtam, hogy a képesített könyvelői iskolába hogy lehet jelentkezni. (...)

Akkor meg már én könyvelő lettem, rendbe tettem a könyvelést. (...) És akkor abba az időbe már (...) bevezetésre került, hogy a szövetkezeteket összevonják. (...) A következő évbe én már mint kihelyezett szakember dolgoztam C-en. (...) Megalakult a párt is. (...) Tulajdonképpen attól kezdődött az, hogy központilag is figyelték az embert. Tehát, amikor már anyádék nagyobbak voltak, mondjuk olyan '64-'68 körül, akkor egyszerűen olyan, hogy misére járni ha mentünk, akkor G. S., P. V. (...) figyelték az embert, hogy megyünk-e. A bérmlást is meg a gyónást is úgy kellett megoldani, hogy megtudtuk, hogy hol lesz bérmlás, és akkor oda elmentünk a keresztszülőkkel együtt, és akkor teljes titokba, otthon nem tudott róla senki, a faluba se tudott senki, hogy mi mi hova megyünk meg minek. (...)

'62 szeptemberébe beiratkoztam már a szécsényi szakközépiskolába. (...) Négy év alatt megszereztem a technikus végzettséget. Utána vezetőképzőre kellett járni Budapestre. (...) Akkor el kellett végezni az egyéves pártiskolát, attól függetlenül, hogy nem voltam párttag, járni kellett mint vezetőnek. (...) Az érettségi után (...) elvégeztem a mérlegképes könyvelői tanfolyamot, és akkor nem csak üzemgazdász, hanem elnökhelyettesi beosztást is kaptam, és az egész beruházást, mindent én csináltam a szövetkezetbe, viszont ezeket a munkákat szerettem, élvezettel csináltam. (...)

1970-re oda jutottam, hogy már be kellett lépnem a pártba, mert annyira foglalkozott a párt a személyemmel. (...) A pártgyűléseken ott lehettem, és akkor már nem tudtak bántani. (...)

A megye eldöntötte, hogy tsz-előnöknek kell lennem. (...) Elindultam a rendes tsz-előnökségen, és tettem, amit tenni kellett. (...) A harmadik évben, mikor én voltam a tsz-előnök, kiváló lett a szövetkezet, a következő évbe úgyszintén. (...)

Arra lennék kíváncsi, hogy a gyerekek bérmlálkozása meg a kereszttség fontos szerepet játszott, hogy meglegyen, az életetekben?

A vallás mindig fő helyen volt az életünkbe. Akár a nagymamádéba, akár az enyémébe, mi jártunk templomba, gyónásra, áldozásra, bérmlálásra, és a gyerekeket is mind a kettőt kereszttségbe, bérmlálásba és keresztényi nevelésbe részesítettük. Én ma is ezt nagyon fontosnak tartom, egyik a legfontosabbnak, ha nem a legfontosabbnak tartom. Én ma is hívő, igaz, nem mindig templomba járó, de a lakáson lévő szertartásokat ha

csak egy lehetőség van rá, minden alkalommal megnézem, meghallgatom. Szentmisét, egyéb vallással kapcsolatos dolgokat...

(...) Azt nem mondom, hogy vezető voltam a vallásnál, csak magamnak szerényen, a magam életét éltem vallásosan, istenhívőn. Ennekem egy zsoltár sokkal szebb, mint egy másik ének, egy nóta, vagy mit tudom én. (...) A gyerekek nem járhattak hittanra, másik paphoz kellett eljárniuk, hogy az áldozás és a bérmlás meglegyen, szóval még azt is nehéz volt intézni, de úgy gondolom, hogy a gyerekeimnek ez a nevelés fontos volt.

Szüleidtől vallásos nevelést kaptál?

Ők is nagyon vallásosak voltak, mind a kettő római katolikus volt. Sőt a nagyszüleim is. Velük még Szentkútnál voltam pünkösdkor. Szóval teljesen ilyen környezetben nőttem föl. Igaz, hogy sok nehézségen át kellett mennem, meg tényleg sok munkát kellett elvégezni, amiről a maiak már nem is gondolnák. (...) Én úgy érzem jól magam, hogyha a családommal vagyok, nem teszek másokkal rosszat, és jót tudok tenni valakinek. (...)

Összességében azt kell elmondanom, hogy teljes volt az életem, annak ellenére, hogy néhol nehéz volt az az időszak...

„Én az anyag örökkévalóságában hiszek”

Idősek és fiatalok kifejezetten vallásos csoportja után nézzük meg a másik pólust, amely jelen esetben minden vallás materialista szemszögből történő elutasítását jelenti; de amely – mint látni fogjuk – mentes minden „egyházüldöző” attitűdtől, és van benne bizonyos fokú megértés és érdeklődés a vallások és a vallásosság iránt. 10. sz. interjúalanyunk (48 éves férfi¹⁵, akit az interjúkészítő „magával ragadó személyiségként” ír le) világnézete kialakulásáról a következőket mondja:

Ön meg van keresztelve?

Hogyne, én görög katolikusnak nevelődtem úgy tizenéves koromig. Viszonylag szigorúan fogtak.

A szülei vallásosak?

A nagyszülők különösen azok voltak, akikkel együtt éltünk 10 éves koromig. Anyám igen, (...) de apám totál ateista szerintem. (...)

Mit jelent Ön számára a vallás?

Minél jobban korosodom, már szerintem elértem azt, hogy teljesen ilyen kulturális szokásnak veszem. Nyilvánvaló, hogy a világon mindenki, aki vallásos, annak ez egy megnyugvás. Számomra effektív a vallás az egy ilyen történelmi velejárója az életnek.

15 Ingatlanközvetítő, kétgyermekes családja van, a budapesti agglomerációban élnek.

Nekem semmit nem jelent a vallás. Annak ellenére... Irigylem az embereket, hogy ez kiteljesíti a lelki életüket...

Úgy veszem ki a szavaiból, hogy egyáltalán nem tartja magát vallásosnak.

Ebben nőtem fel, de annyira a materialista szemlélet lett úrrá rajtam. Én abban hiszek, hogy az anyag az örökkévalótól fogva létezik. Ettől lesz valaki materialista, ha ezt vallja. Vagy azt mondják, hogy az anyagot valamilyen szellem, isten – legyen keresztény vagy bármilyen – teremtette. Tehát az anyag teremtdött, ez van az idealistáknál. A materialistáknál meg öröktől fogva létezik. Az anyag létezése abból fakad, hogy állandóan mozog. Engem, nem tudom miért, de valahogy a kevés tanulmányaim során ez a mozgás fogott meg. Nagyon e körül vagyok... (...) Szerintem az ember az, aki istenség, tehát öbenne testesül meg az, amiről azt gondoljuk, hogy van: egyetlen egy Isten. Ahogy öregszem és korosodom, egyre nagyobb meggyőződéssel mondom ezt. (...) Nekem a vallás a tömegek számára egy kidolgozott programszerű meditáció. Életszabályokat mond; milyen légy, hogy viselkedj, tehát megszabja. Nagyon rossz dolgokat nem mond az embereknek. (...) Magamban szentül meg vagyok győződve, hogy az anyag az van, s ez mozog.

Minden vallási irányzattól elzárkózik ezáltal?

Én egy kalap alá veszem őket. (...) A muszlim hitvilágú ember általában vadul, de kezdjük a zsidó vallással, melyből a monoteista vallás építkezik. A zsidó vallást Jézus Krisztus megreformálta, jött a keresztény katolikus vallás. Azt reformálta Luther Márton és csapata. És innentől kezdtek ezek az irányzatok kibontakozni. Úgy tűnik, hogy egyre emberibbé válnak a vallások, ha már csak a megjelenését is nézed. (...) Egyre élhetőbbé tették a vallásokat. (...) A történelmi egyházakban vannak hiányosságok. Nézd meg, a katolikus egyház úgy kullog... Már csak a fogamzásgátlással küzd szinte. Utána egy-két évszázad, és lehet, hogy elfogadja a homoszexualitást is stb. Az ember próbál egy kicsit mindig utána menni, mert ha nem, akkor elpártolnak tőle. (...) Engem nem taszít a vallás, csak nem tudok vele mit kezdeni. (...) A vallás nagyon jó dolgokat próbál közvetíteni. Egy kicsit úgy mondom, hogy a nagy tömegeknek. Egy gondolkodó, mélyebb vagy dilisebb embernek, mint én, ez kevés. (...) Én az anyag örökkévalóságában hiszek!

Vegyes házasság – pozitív és negatív felhangokkal

A vallási vegyes házasságra két példát mutatnak az interjúk. Az egyik – nem viták nélkül, de – jól működik, pedig meglehetősen nagy távolságot (keresztény-muzulmán kultúrát) köt össze; a másik házasság, amely katolikus és református (valójában vallásos és nem vallásos) fél között létesült, már felbomlott. (Az interjúalany elbeszélése szerint

elsősorban vallási okokból.) Vegyük górcső alá először a nagyobb „feszítvű” házasságot, amely egy 45 éves evangélikus felekezeti angoltanárnő (2. sz. interjúalany) és egy 40 éves palesztin muzulmán mérnök között létesült.

Mesélnél nekem a vallásodról?

Evangélikus keresztény családból származom, erősen vallásos anyai oldalról, ami annyit jelent, hogy minden vasárnap elmentünk a templomba. (...) És ugye megtartottuk a keresztény ünnepeket, engem is vittek konfirmálni. (...) Aztán jöttek a gimnáziumi évek, 17-18, amikor az ember revizionálja azt, amit beléverték, ha éppen úgy alakult. És ilyenkor az ember megpróbál körbenézni, jobbra, balra, hogy én ezt kaptam, de ezen kívül még mi van. Na, ez történt nálunk is, az ember körbenézett, amennyire lehetett, a Koránt elolvastuk, meg akkor jött be a Hare Krisna, Hare Krisna buli ment az utcán... (...)

Meg hát én külföldieket tanítottam évekig, mindenféle nációkat, Ázsiából, Közel-Ázsiából, Messze-Ázsiából, minden, ami volt, tehát nekem annyira nem volt idegen az a felállás, hogy vannak mások is, mint fehér keresztény emberek. (...) Na, a lényeg annyi, hogy az én férjem (...) 17 évesen került ide, tehát nagyon sok hatás érte, (...) ami kérdőjelek irányába vitte el. Nem a vallását kérdőjelezte meg, mert azt a mai napig hiszi és tartja. (...)

Vannak, illetve voltak-e vitáitok a vallásotokból eredően?

Hogy voltak-e vitáink? Hát hogyné! Bár azért mondom, hogy ő kellőképpen európai, tehát azért a felnőtt férfikorának nagy részét Európában töltötte, tehát amikor mi összeismerkedtünk, én kijelentettem, hogy nem vagyok hajlandó kendőt hordani, se semmi ilyesmit. Ő ezt el is várja tőlem, mert azt nem tartja egészséges dolognak, hogy az ember 60 fokban bekendőzze a haját és izzad a feje. Meg egyébként sincs ez beleírva a Koránba, csak az van beleírva, hogy amikor templomban imádkozol, akkor ugyanúgy, mint nálunk a keresztény templomban, nem illik fedetlen vállal és miniszoknyába bemenni, te is add meg a kellő tiszteletet ennek a dolognak. (...)

Szerintem nekünk a neheze most fog jönni vita-ügyileg, mert van egy lányunk meg egy fiunk, ebből a lány, ugye, a kérdésesebb dolog. Hogy hát mi lesz, hogyha azért miniszoknyát hord, meg nagyon európai módon próbál öltözni, vagy majd ő is nem szól, csak lelép egy fiúval, az európai példákhoz ez látszik, de szerintem ez nem is igazán muzulmán, hanem apa-lánya probléma sokkal inkább.

A vallási ünnepeket hogyan tartjátok?

(...) Az ünnepeket mi megtartjuk, az összeset, pedig a mi korosztályunkban sok családban a muzulmán muzulmán maradt. Alapvetően, ha a célját nézzük a karácsonynak, akkor az egy jó ünnep. (Férjem) nem Jézus születését ünnepli, de szerintem én sem. De a varázslat, a gyerekeknek szánt varázslat az fontos. A másik oldalon a

Ramadán, a legfőbb muzulmán ünnep, ami egy hónapig tart, ez egy böjti hónap. Nappal nem iszunk, nem eszünk, nem dohányzunk, és semmi olyat nem csinálunk, ami a testünknek és a lelkünknek határozott élvezetet nyújt. A férjem tartja ezt, (...) amit én tiszteletben tartok, tehát például nem próbálok enni vagy inni előtte. Volt olyan, hogy én is végigcsináltam nem egyszer, (...) nem egy buta dolog...

Jártok-e templomba?

Én úgy gondolom, hogy az Isten és a közöttem lévő párbeszédhez különösebben senkinek semmilyen köze nincs. Ha úgy érzem, akkor lehet, hogy beülök a csend miatt. De alapvetően nem járok rendszeresen templomba. Már nem, de gyerekkoromban sokat vittek. A férjem is néha eljön velem, de nem imádkozik nyilvánvalóan. Nagyon sok muzulmán ember nem megy be a (keresztény) templomba, mert ott Jézus van, meg kereszt, meg minden... Az én férjem nem így fogja föl, ő azt mondja, hogy egy az Isten, azt mindenki úgy imádja, ahogy akarja...

És te szoktál a férjeddal mecsetbe járni?

Természetesen voltam mecsetben, ha nekem olyanom van, akkor a mecsetben is imádkozom a magam módján, én nem borulok le, (...) de hát attól, hogy az ember leül és elcsendesedik, az is felér egy imával. Ő is nagyon sokszor a művészet miatt megy be a mecsetbe, én is sokszor azért megyek be, mert egy építészeti remekmű...

Az étkezési szokások okoznak gondot a családban?

Ebben sincs túl sok vita köztünk, lévén hogy én nem szeretem a disznót. (...) Mint a legtöbb vallásos muszlim, a húsételeket erre szakosodott muszlim hentesről vesszük. Ugyanez igaz az alkoholra is, mivel én nem iszom, a gyerekek sem, így nincs belőle probléma. A férjem csak annyit kér, hogy amikor itt vannak a szüleim vagy barátaink, akkor ők ihatnak alkoholt, csak (...) ne ott, ahol a gyerekek vannak. (...)

A jelek szerint a keresztény-muzulmán békés egymás mellett élés titka a saját vallás fundamentalizmustól messzemenően tartózkodó megélése (estleg: a megélés minimalizálása?), és a másik fél kultúrájához – kölcsönös gesztusokban megnyilvánuló – pozitív viszonyulás. (Ennek ellenére elképzelhető, hogy interjúalanyunk sejtése a gyermekneveléssel kapcsolatos nézeteltérések jövőbeli erősödéséről valósan fog bizonyulni.)

A 15. sz. interjúalanyunk (49 éves férfi)¹⁶ – a kölcsönös tolerancia hiányában – nem tudta megoldani házassági konfliktusát, és szinte megkönnyebbülten mondja el az interjúkészítőnek, hogy reformátusnak keresztelt, de nem hívő felesége elvált tőle, és ezzel megoldódott nagy lelkiismereti problémája: hogy nem élt szentségi házasságban. Néhány részlet az interjúból:

¹⁶ Budapesten élő római katolikus mérnök.

Milyen szerepet játszott a családotban a (katolikus) vallás?

Meghatározó szerepet játszott, (...) beleszülettem, mondhatni az anyatejjel szívtam magamba. (...) A tágabb családom is, mint a nagyszülők, nagynénik, nagybácsik, ilyen környezetben voltam. Nekem ez volt a természetes. (...)

Mondtad, hogy volt 20 év, ami a zarándoklat szempontjából kimaradt. Ez a 20 év más szempontból is jelentős volt?

Hát hogyné, (...) Megismerkedtem egy lánnyal, polgári házasságot kötöttünk, született három gyermekünk, tehát meglelt családapa vagyok, és elváltunk. És nekem az volt a nagy szerencsém, isteni gondviselés, hogy csak polgári házasságot kötöttünk, szentségi házasságot nem, ilyen szempontból egyházilag független vagyok, most már polgárilag is. Volt egy életgyónásom, amivel ezt a korszakomat lezártam. A példa megmutatása és a figyelemfelhívás nektek, fiataloknak, (...) hogy vigyázzatok magatokra, és csak katolikus férjet válasszal magadnak, vagy legalábbis hívőt, mert ha hitetlent választasz, akkor nem sül ki jó. Én azt hittem, hogy majd én nagy katolikus hagyományokkal megtérítem a hölgyet, és majd milyen jó lesz... (...)

Azért a harc most is megvan, mert én a katolikus nevelés mellett teszem le a voksot, a gyerekek katolikus nevelése volt megállapodásunk része, amit ő felrúgott. Úgyhogy nagy nehezen vagyok most ott, hogy a nagylányom elsőáldozó lett, de még nem nőtt be a feje lágya. A fiam, ő már felső tagozatos, de már azon túl van, hogy másodikban vagy harmadikban elsőáldozó legyen, és most felsőben tudtam azt elérni, Isten adta meg azt a lehetőséget, hogy legalább az elsőáldozási hitoktatásra elmegy, és ha megsegít minket az Isten, akkor 1 év múlva elsőáldozó lesz, és akkor ő is mehet tovább a lépcsőn... Én próbálom a katolikus életszemléletet bennük tartani, de mivel főleg az édesanyjukkal vannak, ennek megvan a maga hátulütője...

Megőrzött és újra fellelt zsidó (vallási) identitás

Két önmagát zsidónak valló fiatalemberrel is készült interjú. Abban közös volt az álláspontjuk, hogy a hagyomány fontosabb, mint a transzcendens világhoz kötődő vallásos hit. És hogy nagyon fontos a tanulás, a tudás! A kisgyermekkortól családi hagyományként őrzött zsidó (vallási) identitásra az 5. sz. interjúalanyunk (28 éves-férfi)¹⁷ a példa.

Milyen vallási felekezethez tartozol?

Zsidó vagyok. Engem így neveltek kisgyerekkorom óta. Tehát én úgy nőtem föl, hogy zsidó családban születtem, ezt tudtam is, kisgyerekkorom óta, tehát nem kamasz

¹⁷ Budapesten élő ügyvéd, de bölcsészkarra is járt.

vagy felnőttkoromban tudtam meg. Már 5-6 évesen Talmud-oktatásra jártam, ahol zsidó történelmet, zsidó hagyományokat tanultunk, valamennyire héberül is. (...)

Karácsonyt például mi nem tartunk, nem volt soha, talán kisgyerekkorban még egyszer-kétszer. (...) Mi Hanukát tartunk. Meg egyáltalán végig ugye nagyobb zsidó ünnepekkor elmentünk zsinagógába. A legtöbb ilyen családi barát is zsidó család. Úgy-hogy ez egy teljesen nyílt dolog volt. De mindig úgy neveltek, hogy nagyon klassz dolog, megőrizzük a hagyományainkat, de ezt nem kell egyébként reklámozni, erről nem kell főleg iskolában gyerekek között, meg úgysem igazán érti ott senki... (...)

És aztán 13 évesen elmentem a Lauderba, ami egy zsidó iskola, egy zsidó gimnázium... Nem vallásos iskola, tehát nem kellett imádkozni, senki nem kérdezte meg, hogy hiszek-e Istenben. (...) De hát a gyerekek többsége, a 95% az ugyanúgy zsidó családból származó zsidó gyerek volt. (...)

Az érettségiig gyakorlatilag én ebben a környezetben voltam. Az összes barátom onnan került ki, akik gyakorlatilag tulajdonképpen a mai napig megmaradtak, és hát igazán ilyen közeli barátaim azokból az időkből vannak. (...)

Utána én elmentem történelem szakra. Történelem-angol szakra jártam a jog előtt, és hát ott egy nagyon élesen kijött ez a dolog. Eleve ugye a tőri miatt, ahogy elkezdtük ezt a kort tanulni, ott nagyon sok vitám meg veszekedésem volt az évfolyamtársaimmal, akik nagyon más politikai beállítottságúak voltak. (...)

Nem járok mindennap templomba, minden héten se járok, de azért ünnepekkor elmegyek, ünnepeket megtartjuk, meg inkább egy gondolkodásmódot ad, meg egy értékrendet.

Egyfelől azt, hogy a család nagyon fontos, meg a családnak a szeretete. Az, hogy mindig tanulnunk kell. Mert ugye a zsidóságot ahogy elég sokat üldözték a történelem folyamán, és tulajdonképpen mindig csak az volt övék, ami a fejükben volt, meg amit megtanultak. Ez az egy, amit nem lehet elvenni az embertől. Ezt nagyon sokszor hallottam kisgyerekkoromban. (...) Mondom, családcentrikusság, család szeretet, meg hát ad egy ilyen közösségi összetartó erőt, pont az, hogy tudja az ember, hogy kevesen vagyunk, az, hogy elég sokan nem szeretnek minket, ez úgy összekovácsolja az embereket.

Amúgy vallás szempontjából a magam módján tartom magam vallásosnak. Én inkább a zsidóságban a hagyományokat tartom sokkal fontosabbnak, mint a vallást. Mert az, hogy ki hisz Istenbe, vagy ki nem hisz Istenbe, vagy hogy hogyan hisz Istenbe, én azt gondolom, hogy az egy másodlagos dolog. Az inkább mindenkinek a saját belső meggyőződése. De a hagyományok, amik anno fenntartották a zsidóságot több mint 5000 éve. Mindig egy kisebbség volt, nagyon sokszor menekült, nagyon sokszor más helyen kellett élnie, és voltak olyan dolgok, amiket mindig mindenhol a zsidók ugyanúgy csináltak és ugyanazt. És ez az, ami a legnagyobb kohéziós erő, azt hiszem, a zsidó közösségben.

Ilyen például a bár micvá, ami a fiúknál van 13 évesen, amikor férfivá avatják az embert. Ez egy nagyon szép ünnep. Vagy a körülmetélés, a circumcisio, ugye ezt 8 napos korában kell egy zsidó fiúnak megcsinálni, ami ugye az Istennel való szövetséget fejezi ki. Egyébként komoly egészségügyi okai is vannak. De a vallásos szempontból, ugye a Tóra szempontjából nézve az Istennel való szövetségnek a jelképe. A hanuka, amely ugye a makkabeus szabadságharcból ered, ami szintén egy tipikus, vagy klaszszikus zsidó történet, hogy hogyan tudták legyőzni a sokkal nagyobb erőt képviselő ellenséget. Tehát például a kilencágú gyertyatartót, azt a világon minden zsidó, minden éven ugyanakkor, ugyanúgy gyújtja meg, ugyanazt az imát mondják el. Vagy péntek este elmennek a templomba, ugye a sábatnak a bejövetele, a szombatnak... Meg hát sok minden más... (...)

A 3. sz. interjúalanyban (22 éves férfi)¹⁸ csak a közeli múltban éledt föl zsidó identitása, és ebben nagy szerepe volt egy izraeli utazásnak.

Milyen vallású a családod?

Hát ez elég érdekes. Édesapám református vallásúnak született, édesanyám izraelita vallásúnak, így én és a testvéreim is. Sajnos a világháború után, nagyon sok társammal, társamhoz hasonlóan, szüleim, illetve nagyszüleim nem ebbe a szellemiségbe, vagy nem kimondottan ebbe a szellemiségbe neveltek minket, nehogy újra beüssön a gáz. Ez érthető, én úgy gondolom. Viszont a harmadig generáció, a huszon-, harmincéves srácok, mint én, és kortársaim, kezdik maguknak újra felfedezni a gyökereket, és művelni ezt a dolgot...

Szüleid hatására fogalmazódott meg benned, hogy izraelita vallású legyél, vagy egy saját felismerés?

Nagyon érdekes, amit kérdezel, mert ez nem csak egy vallás. Szokták mondani, hogy a zsidóság a legnehezebben megfogható dolog, mert aki nem tartja magát vallásos zsidónak, az vér szerint zsidó. Viszont aki vér szerint nem zsidó, az sosem lesz zsidó, sehogyan sem. (...)

Mennyire játszik szerepet az életedben a zsidóság?

Nagyon [nevet], hogy úgy mondjam. (...) Úgy tizenhét, tizennyolc éves fejemmel döbbentem rá arra, hogy (...) eleim emléket gyaláznám meg, (...) hogyha elfelejteném, hogy honnan is származom. Imádom a kultúrát, imádom ezeket a hasonszőrű fiatal srácokat, mert tényleg... Egyszerűen a pezsgés, az valami elképesztő! A szellemi pezsgés! A zene az, ami nagyon átjárja ezt az egész közösséget, és jómagam is zenész volnék. (...) Illetve a tudás. A tudás a zsidóság egyik fő ismérve. Tehát tudás, tudás, tudás, tanulni, tanulni, tanulni! (...) És én is erre törekszem, már egy jó ideje.

Segített ez a vallás az identitásod kialakulásában?

¹⁸ Budapesti bölcsészhallgató.

Hmm, ez nagyon érdekes... (...) Világ életemben materialista világszemlélettel voltam nevelve. (...) Egy, hogy mondjam, egy hagyományörző zsidónak tartom magam. Nem vagyok száz százalékgig, feltétlenül biztos abban, hogy fenn vigyáz ránk valaki... De ez hagyomány, és ezért kell csinálni! (...)

Említetted ezt az izraeli utat. Mesélnél róla részletesebben?

Egy bizonyos magyar zsidó szervezet finanszírozza, a fiatal zsidóknak, akik az útjukat keresik. (...) Én az öcsémmel csináltam meg. Életem legcsodálatosabb utazása volt. Sokkal közelebb érzem magamhoz az egész vallást, az egész földet! De mindenesetre úgy gondolom, hogy a világ egyik legcsodálatosabb állama, és országa! (...) Csodálatos tájak vannak Izraelben, tényleg a sivatagból vizet fakaszt...

Szeretnél még kimenni, vagy gondolkodtál azon, hogy a későbbiekben ott élj?

Mindenféleképpen... mindenféleképpen. Mind a kettőn gondolkodtam. A kimenés az biztos. (...) Kiköltöznék-e? Igen... De egyedül nem. Nem valószínű... Tehát családdal, vagy a párommal, vagy, vagy haverral, de egyedül nem hiszem, hogy nekivágnék. (...) Mindenesetre amikor jöttem haza, a David Ben Gurion repülőtérrel Budapest Férihegyre, illetve – legyünk korrektek – a Liszt Ferenc repülőtérre, kicsit úgy éreztem, hogy már nem haza jövök...

Vallási konverzió – keresők és „kalandozók”

Az interjúalanyok közt keresők, megtérők, áttérők, többszörösen vallást váltók egyaránt előfordultak (16 közül 4 fő). Vannak, akik a keresztény kultúrkörön belül maradtak, és vannak, akiket nyugtalanságuk, kíváncsiságuk vagy a véletlen keleti vallások felé sodort. Megnyugvást kereső lelki kalandozásaik néha olyan szövevényesek, hogy minden állomás interjú nyomonkövetése messze meghaladná terjedelmi lehetőségeinket. Ezért jobbra – interjú betéteket alkalmazva – csupán ismertetni fogom ezeket a vallási életutakat, lehetőség szerint érzékeltetve azt a társadalmi-családi-lelki miliőt is, amelyből a változtatási szándékok kisarjadtak.¹⁹

A 8. sz. interjúalany (50 éves katolikus asszony) esete viszonylag egyszerű. Ateista (de református gyökerű) családban nőtt fel, gyermekkorában nem is keresztelték meg. Volt benne valami elemi, csendes vonzódás a transzcendenciához. Ennek kialakulásáról a következőt mondja:

Sokat jártunk egy kis faluba, Dévaványára nyaralni, és ott a néni, akihez jártunk – Juliska néninek hívták – ő egyszer elvitt a templomba, és én utána teljesen biztos voltam benne, hogy a Jóisten vigyáz rám, hogy valaki vigyáz rám. (...) Ez adta meg az első lökést, ez olyan tizenkét éves koromban lehetett...

¹⁹ És egyúttal e néhány példával szeretném növelni a „pázmányos” vallásszociológiai műhely vallási konverzióval foglalkozó irodalmát, illetve annak példatárát: BODACZ-NAGY (2009); BÖGRE (2004, 2007.); PÉCELI-LUKÁCS (2009); RAJKI (2002); stb.

18 éves korában megkeresztelkedett, mégpedig „a családi hagyományok miatt” reformátusnak. Nagyon meghatotta, hogy az egész (ateista) család összegyűlt a keresztlőre. Végül 43 éves korában áttért katolikus hitre, és katolikus férjével közösen megbérmálkozik. Ebben a fordulatban nagy szerepet játszik gyermekének iskolaváltása. A közelükben megnyílt egy katolikus iskola, és ő oda íratja be a fiát: „egyszerűen éreztem, hogy oda kell beíratnom. Ezt nem tudom megmagyarázni: tudtam!” Ezt nem érdekből, összeköttetések végett stb. tette, mert ő nem „megélhetési katolikus” – hanem belső meggyőződésből. De volt egy másik motiváló tényező is:

Reformátusnak még azelőtt keresztelkedtem meg, mielőtt férjhez mentem. Nagyon szerettem volna templomi esküvőt, mert a férjem római katolikus. (...) De a templomi esküvő csak a huszonharmadik házassági évfordulónkon volt, de itt már a gyerekeim ministráltak, és ez mindig fontos lesz nekem.

Járt felnőtt-hittanra és ún. Alfa-tanfolyamra, sűrűn olvassa a *Szentírást*, nagy olvasmányélménye Kempis Tamástól a *Krisztus követése*. Annak ellenére, hogy számára ennyire fontosak elmélyült vallásosságának egyházszerkezeti keretei, nem gondolkodik kirekesztően a nem hívőkről: „soha nem zárkoztam el azoktól, akiket jó embereknek tartottam, függetlenül attól, hogy vallásosak vagy nem vallásosak.”

A 16. sz. interjúalany (35 éves férfi)²⁰ sokkal bonyolultabb pályát írt le. Itt is adott az ateista, vagy inkább talán a vallásilag teljesen közömbös szülői háttér, s vele a gyermekkori keresztség hiánya. 3 éves korában meghal a nagypapa, és a szülők nem tudnak választ adni a kisgyermeknek az élet és halál kérdéseire. Kamaszkorától különös kíváncsisággal és fogékonysággal kezdi „kutatni” az élet értelmét: „kitalálja magának” a reinkarnációt; felnőtt korába is átnyúlóan érdeklődik a buddhizmus iránt; jár a krisnásoknál, de a keleti vallások nem elégítik ki lelki szükségleteit. Negyedéves főiskolásként krízisközelbe, depresszív helyzetbe jut: elveszti a munkáját, szerelmi afférba keveredik, apja erősen inni kezd, és ő pedig számítógépes játékok rabjává válik. Ebben a helyzetben véletlenül belepillant a Hit Gyülekezete Vidám vasárnap c. televíziós műsorába, s ennek hatására: „elkezdtem kacscintgatni a kereszténység felé.” De nem a „hiteseknel” jelentkezik, hanem „ha már kereszténység, akkor katolikus egyház!” jelszóval a Szent István Bazilikába kezd járni katekumenátusra. Egy idő után azonban sugallatot kap:

...Hát ez a kereszténység úgysem neked való, mert itt tökéletes embereket akarnak látni, te nem vagy ilyen, úgyhogy hagyd a fenébe az egészet! És így is lett, nem mentem többet. De nem hagyott nyugton a dolog, mert már akkor megérintett... (...) Valami volt, ami kényszerített arra szinte, egy erő, hogy erről ne mondjak le! És kb. egy fél év múlva visszatértem ehhez a gondolathoz.

20 Főiskolát végzett üzletkötő, a fővárosban él.

A katolikus egyetemi lelkészségen jelentkezik, és kifejezetten jó benyomást tesz nek rá az ottani hittanórák, és különben is egyre több olyan emberrel találkozik, aki „szereti Jézust, és mellette teljesen normális, követendő példá(jú) életet él”. Itt objektív akadályok miatt marad ki: édesapja jelentős munkamegbízást kap, amelyben segítenie kell neki, ráadásul az együtt-munkálkodásnak terapikus célzata is van. Közben elolvassa a *Da Vinci-kód* c. könyvet, majd annak cáfolatát: a *Szentírás* alapján az utóbbinak ad igazat. Majd kapcsolatba kerül két mormon fiatalemberrel, megejti őt, hogy Károli-féle Biblia (?) van náluk. Aztán rájön, miben különböznek a kereszténységtől, szakít velük, és végül elindul, hogy gyülekezetet keressen magának, ahol megkeresztelkedhet. A főváros szélén, ahol lakik, egy katolikus és egy baptista templomot talál jól elérhető távolságban. Mindkét helyen szeretettel fogadják, de ő a baptistákat választja, mert „olyan igazán élő hitű közösségnek tűntek már elsőre is”, és a baptista (bemerítkezéssel) kereszttségnek kevesebb procedurális akadálya volt. Mindez hat évvel ezelőtt történt. Az interjúalany ma is hívő és aktív tagja gyülekezetének. Átalakult kulturális profilja is: megtérése óta nem az ezotériáról és a keleti vallásokról, hanem a kereszténységről és a Bibliából olvas, a lelki témák mellett egyre inkább a történelmi olvasmányok érdeklik. Televíziót már keveset néz, szinte teljesen leszokott az akció- és horrorfilmekről. „Amelyik művészetben nem érzem ezt az Isten általi ihletettséget, célt, akkor az egyáltalán nem érdekel.” Három éve megnősült, jó állása van, s minden szempontból konszolidált életet él. A „kalandozások” korszaka tehát szerencsésen lezárult.

Találkoztunk sokkal egyszerűbb történettel is, amelyben a társadalmi peremhelyzet és a deviáns mozzanatok halmozódása indította el egy magyar családot a muzulmán vallás felé. A 12. sz. interjúalany (egy szakközépiskolát végzett 20 éves fiú)²¹ elmondja, hogy zűrés és szegény családba született: apja iszákos volt, majd elvált, később meg is halt, anyjuk takarítónőként 4 testvérével nevelte őket. („Volt ott nélkülözés rendesen” – mondja.) Szerencsére az anya olyan élettársat visz a házhöz, aki szereti a gyerekeket, sportolni viszi őket stb. Az interjúalany legidősebb bátyja – bár okos és tehetséges fiú – mégis az apai mintát követi: italozik, drogozik, rendőrökkel verekszik. Azután (az indíték homályban marad) a báty a barátjával elkezd különböző vallásokkal ismerkedni, és elvetődnek a helyi mecsetbe is. A család amúgy katolikus, az alany gyermekkorában templomba is járt. A báty végül muszlim lesz, és „beszervezi” három öccsét, köztük az interjúalanyt is, de a család nőtagjai nem követik őket.

Emlékszem, amikor elmentem a (katolikus) templomba, és mondtam a papnak, hogy én már muszlim vagyok... Nem mondom, hogy örült neki, de ez van... Péntekenként nem jártam iskolába, mentem mindig imádkozni tesómékkal. Ami a legjobb volt, hogy szombatonként mindig volt főzés, nagyon jó volt! Arabul is tanultam! Mondjuk akkor

21 Miskolc külső kerületében él.

még kicsi voltam, általános iskolás, de mind szerettnék ott lenni... Egy új családnak lett. Tudom, hogy ez nyálás, de így van, és jobb lett az életünk is. Valahogy utána csak jó dolgok jöttek, érdekes, nem?

Interjúalanyunk nem állítja, hogy jó muzulmán lenne („hiszen nem lehetne in-nom, illetve szexelnem, csak a feleségemmel”), de próbálja tartani magát új vallásához. De ez az utóbbi időkben nehezebbé vált, mert bátyja – aki megállapodván családot alapított – más városba költözött.

Végül az utolsó, a 6.sz. interjúalany (34 éves diplomás férfi)²² a vallási életutak Magyarországon különlegesnek számító esetét példázza. Nem mondhatjuk keresőnek, mert megtalálta szellemi otthonát a zen buddhizmusban. Önmagát kreatív embernek tartja, grafikus design munkákat vállal alkalmilag (ez a megélhetése), de kínai kalligráfiával is foglalkozik, regényt is ír. Egyébként „dharma-tanító”. A tételes vallások világával csak felnőttként létesített kapcsolatot, először a katolicizmussal:

Megkeresztelkedtem katolikusként 21- 22 évesen. De hát az igazából inkább csak, hogy is mondjam, a közösség miatt. Tehát kellett, mert mindig egy magányos típus voltam, és (...) hogy akkor legalább valami emberek legyenek körülöttem, és akkor heti rendszerességgel legyen egy kis hittan, és akkor van valaki körülöttem... (...)

Miben változtatta meg a hétköznapi életedet az, hogy 9 évvel ezelőtt te katolikus hitről áttértél zen gyakorlatra?

Nem tértem én át. Nem volt nekem hitem. Intellektuális felépítmény volt. Ráadásul még hozzátettem az egómból is egy részt, mert mindig meséltem, hogy engem a Várszegi Asztrik keresztelt meg! Na és akkor mi van? (...) Az, hogy engem a Várszegi Asztrik keresztelt meg, az semmit nem jelent, attól én nem leszek jobb vagy több, vagy akármilyen, pláne, hogy hitem sem volt, semmi. Nem hittem igazán Istenben, csak feltételeztem, hogy van, és ennek megfelelően felállítottam egy olyan szabályrendszert, amibe nem fért bele, hogy nincs. És ez azért nem hit...

A buddhizmushoz való közeledése 2002-ben, egy “drog rehabon” kezdődött, Eckhart Tolle *A Most hatalma* c. könyvének elolvasásával, amelynek a gondolkodásról szóló részei ragadták meg elsősorban, és egy ugyancsak rehabilitáción lévő buddhista fiú megjegyzése, hogy a zen épp a gondolkodásnak a gyakorlata. Ő ezt ott a kertben kapálás közben ki is próbálta, majd felvette a kapcsolatot a (koreai alapítású) Kvanum Zen szegedi iskolával. Azóta rendszeresen jár a többnyire angol nyelvű elvonulásokra, meditációkra, ahogy anyagi ereje engedi. Az interjú során megismerkehetünk néhány olyan gondolattal, amellyel az interjúalany szemléltetni kívánja a buddhista tanítást, illetve ahogy azt ő megéli.

22 Biológia szakot végzett, egyébként grafikus designer.

A „Nagy kérdés” pedig az, hogy mi vagyok én. Gyakorlatilag a meditáció ezen zajlik. Tehát amikor meditálok, akkor egyetlen kérdés van: mi ez? Beleértendő, hogy mi vagyok én, mi ez az egész. És ugye erre egyetlen őszinte válasz lehetséges, az, hogy nem tudom. Mert adhatok én egymillió fogalmi definíciót, de azok az én definícióim lesznek, neked egészen más, a harmadiknak meg egy harmadik, tehát fogalmi definícióval semmire se megyünk. Ezért van az, hogy nem is próbáljuk definiálni fogalmilag, mert nem megyünk semmire. (...) És egy bizonyos idő után elkezdesz megbékélni azzal a válasszal, hogy nem tudom. (...) Akik laikusok, olvasgatnak ezt-azt a zenről, jönnek ilyen szövegekkel, hogy hát igen, a zen az arról szól, hogy el kell fogadnom, hogy nem tudok semmit. Nem! Nagyon sok mindent tudok: meg kell békélnem a nem tudó tudattal! Nagy különbség, óriási nagy különbség! Mert a nem tudó tudat, az 1000%-ig jelen van, csak tiszta, mint a tükör. Nincs benne gondolat, hanem visszatükröz mindent, úgy, hogy nem torzítja el gondolatokkal a külvilágot, hanem minden gondolat és minden hozzátett érzelem, és minden hozzátett emocionális vagy intellektuális, személy nélkül, csak szimplán visszatükrözi a valóságot.

(...)

Én sem tudom neked ezt elmondani szavakkal, de volt egy pillanat, amikortól kezdve már (...) nem is azt mondom, hogy tudom mi az, hogy szeretet, hanem: tudom, hogy mi nem az! Nagyon ritkán látni embereket, akik azt mondják, hogy szeretlek, és egyáltalán fogalmuk lenne róla, hogy mi az, hogy szeretet.

A hosszú és alapos interjúból azt is megtudjuk, hogy a zen hogyan alakította át családi és személyes kapcsolatait. Szerinte az interszónális kapcsolatok tele vannak lehántandó „játszmákkal, felesleges körökkel, érzelmi zsarolásokkal”. Például ő nem kíváncsi a hajléktalan indokló „sztoriájára”, amikor pénzt kér, csak a lényeg érdekli: valóban pénzt kér-e? Hozzátehetjük: ez a fajta kommunikációs stratégia saját életében nem bizonyult sikeresnek: megszakadt a kapcsolata édesanyjával is, barátjával is.

Utóhang

Az ismertetett interjúk természetesen magukban hordozzák létrejöttük korlátait. A katolikus egyetem szociológus hallgatói által spontán módon kiválasztott interjúalanyok között túltengtek a katolikusok, és bár az elszánt keresők, sőt a távoli vallási kultúráig elkalandozók világába is betekintést nyerhettünk, nagyon kevés protestáns interjúalannyal találkoztunk. Mindazonáltal ebből a 16 interjúból is kiolvasható volt Tomka Miklós életművének egyik fontos állítása: a hit és a vallásosság világa egyre inkább individualizálódik, és egyre lazábban kötődik az egyházhoz (főleg a történelmi

egyházakhoz!) mint szervezethez. (A szálak lazulásának talán legtöbbet emlegetett eleme a templomlátogatások ritkulása volt.) A vallásosság „sokszínűsödése” azt is jelenti, hogy egyre nehezebb (főleg survey vizsgálatok esetén) egyváltozós kategóriarendszerekkel mérni milyenségét és mértékét. Ugyanakkor a vallásszociológia nem mondhat le ezekről a mérésekről (már csak a műtéti adatokkal való összevetés lehetősége miatt sem), de ezeket a kategóriákat és skálákat újra és újra az kvalitatív vizsgálatok ellenőrzése alatt kell tartani.

A dolgozat elején említettem, hogy ezzel az írással egykori kollégáimra, a vallás- és egyházzsociológia „nagy öregjeire” szeretnék emlékezni. Most azt is hozzátenném, hogy nem véletlen, hogy épp hallgatóim munkájának közzétételével tettem ezt. Az interjúk mintegy 200 oldalnyi kéziratát (amely különben alámerült volna az egyetemi munka nagyüzemi gépezetében) nemcsak azért vettem alá leletmentő munkálkodásnak, mert – fogyatékozságaival együtt – sok érdekes adalékkal szolgál társadalmunk vallási életéről, nem is csak azért, mert a homokszemcsék között valódi kis aranyrögök is rejtőzködtek, hanem azért is, mert a jelen szerintem úgy tud a legstílusosabban tisztelegni a múlt értékei előtt, ha tetteivel a jövőbeli folytatás ígérétét hordozza.

Irodalom

- ANDRÁS IMRE SJ (2008): Fél évszázad Bécsben a magyar egyház szolgálatában. *A Magyar Egyházzsociológiai Intézet 50 éve*. Bécs-Csíkszereda, Státus K.
- BODACZ-NAGY ZSUZSA (2009): *Identitászváltozás és megtérés a Jehova tanúinál Erdélyben*. Valóság, 2009/9. sz. 88-101. p.
- BÖGRE ZSUZSANNA (2004): *Vallásosság és identitás*. Pécs, Dialóg K.
- BÖGRE ZSUZSANNA (2007): *Szemponok a megtérés és az identitás viszonyának tanulmányozásához*. In: Úton... Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére. Szerk.: Hegedűs Rita, Révay Edit. Szeged, 221-234. p.
- GEREBEN FERENC (1997): A vallásosság szociológiai típusainak kérdéséhez. Mit jelent a „maga módján” vallásosság? *Távlatok* 35-36. sz. 1977/3-4. sz. 356-365.p.
- GEREBEN FERENC (1998): Vallomások a vallásról. In: Máthé-Tóth András és Jahn Mária (szerk.): *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged, Bába és Társa K. 32-45.p.
- GEREBEN FERENC (2003): Vallásosság és egyházkép – interjúk tükrében. *Vallomások a vallásról*. Bp. Kerkai Jenő Egyházzsociológiai Intézet.
- HEGEDŰS RITA – RÉVAY EDIT szerk.(2007): *Úton... Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék
- JÓNÁS ÁGOTA (2012): *Egy kisegyház (baptisták) identitászrétegei*. Szakdolgozat. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar. (Kézirat)

- PÉCELI MELINDA – LUKÁCS ÁGNES (2009): A vallás szerepe a cigányság integrációjában. *Embertárs*, 3. sz. 262-284. p.
- RAJKI ZOLTÁN (2002): A megtérés fogalmának és folyamatának értelmezése Magyarországon a rendszerváltás után. *Protestáns Szemle*, 3. sz. 170.179.p.
- TOMKA MIKLÓS (1991): *Magyar katolicizmus* 1991. Bp. OLI-KATTA
- TOMKA MIKLÓS (1995): *Csak katolikusoknak*. Bp. Corvinus K.
- TOMKA MIKLÓS (1996): Vallás és vallásosság. In: Andorka Rudolf et al. (szerk.): *Társadalmi riport* 1996. Bp. TÁRKI-Századvég. 592-616.p.
- TOMKA MIKLÓS (1998): A vallásosság mérése. In: Máthé-Tóth András és Jahn Mária (szerk.): *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged, Bába és Társa K. 18-31.p.
- TOMKA MIKLÓS – RÉVAY EDIT (1998): Papok, férfi szerzetesek, apácák. In: Kolosi Tamás et al. (szerk.): *Társadalmi riport* 1998. (Szerk) Bp. TÁRKI. 216-236.p.
- TOMKA, M. – ZULEHNER P.M. (1999): *Religion in den Reformlandern Ost(mittel) Europas*. Ostfildern, Schwabenverlag.

Megtérésértelmezés élettörténetekkel¹

Bevezető gondolatok

Ebben a tanulmányban a vallásszociológia egyik klasszikus témáját, a megtérés néhány sajátosságát járom körül. A megtérés értelmezése örök téma volt és marad a társadalomtudomány számára, mert az emberi természet alakulását illetve a társadalom és az egyén kapcsolatában bekövetkezett változásokat lehet vele tanulmányozni. S ez a szociológia klasszikus témája, a változások értelmezése. A vallásszociológia keretei ezen a ponton kitágulnak, s még egy olyan erősen szekularizált társadalomban is, mint amilyen a hazai, tud valami újat mondani az emberi természet és a társadalom viszonyáról.²

Örök kérdéseink: Hogyan, miért, miképpen változunk, illetve mi változik bennünk, amikor változunk? Azért leszünk mások, mert másképp viselkedünk, vagy azért kezdünk másképp viselkedni, mert mások lettünk? Vajon melyik változás következik be elsőként?

A témára fordítva a fentieket, lényegében egy kérdésre koncentrálok a tanulmány: Hogyan tud az ember úgy megváltozni, ha közben úgy érzi, hogy önmagával teljes harmóniában maradt? Erre a kérdésre látszólag nagyon egyszerű választ fogalmazott meg Berger-Luckman szerzőpáros, akik szerint Szent Pál meg sem változott. Úgy vélték, hogy Pál megmaradt Saulnak, csak a keresztény környezet tekintette őt Pálnak, s Saul saját identitását áthelyezte a keresztény környezetbe megtérése után. (BERGER-LUCKMAN: 1966. 158.)

Ha valaki már átélte, hogy egy ismerőse vagy barátja Krisna tudatú hívő lett, akkor könnyen lehet, hogy az illetőről megállapította, hogy teljesen megváltozott az élete, vagy esetleg úgy találta, hogy „agymosáson” ment keresztül. Ezzel szemben a Krisna hívők azt állítják önmagukról, hogy a változások ellenére önmaguk tudtak maradni, lényegében éppen az ellenkezőjét mondják, mint ahogyan azt a környezet márdártávlatból látja. Kinek van igaza? A környezetnek, vagy annak az embernek, akivel az események megtörténtek? Egyáltalán lehet-e igazságot tenni ebben a kérdésben? S

1 A tanulmány alapjául szolgáló kutatás 2004-ben készült, Tomka Miklós inspirálására. Most írom meg az akkori tapasztalataimat, ezzel is pótolva mulasztásomat, illetve ápolva az egykori tanár emlékét.

2 Ugyanezt vallja a vallápszociológiáról a szociálpszichológus Paloutzian is. (PALOUTZIAN : 2005. 331.)

még egy fontos kérdés, mit tudnak az élettörténetek mindehhez hozzátenni, érdemes-e élettörténetekkel kutatni ezt a problémát?

Módszertani megfontolások

A kutatási téma felmerülésekor nagyon kézenfekvőnek tűnt a megtérések élettörténeti módszerrel való vizsgálata. Az élettörténetekről tudjuk, hogy azokban nyomon követhető az emberi sorsokban bekövetkezett változások, mégpedig a legbiztosabb forrást használva fel, azt a személyt kérdezve, akivel megtörténtek az események.

Mások kutatási tapasztalata szerint is hasznos módszernek bizonyult az élettörténeti módszer, mint például a nyolcvanas évek végén a vallásos megtérés és a vallásos elköteleződés közötti különbséget vizsgálta két szociológus ezzel a módszerrel, s arra jöttek rá, hogy a két jelenség között az élettörténetekben kimutatható különbségek vannak. A szerzők szerint minden megtért interjúalany konkrétan használta az új vallásos értelmezést a múltban történt események megmagyarázására. Erre utaló retorikai fordulatokat azonban nem találtak azok esetében, akik „csak” vallásos meggyőződésűnek tartották magukat. Ebből a szerzők arra következtettek, hogy a megtérés az élettörténetek retorikájában bizonyíthatóan megtalálható. (STAPLES-MAUSS, 1987.)

A fenti példa az említetten kívül arra is utal, hogy az élettörténetek rekonstrukciók, amiben törvényszerűen megjelenik a jelen perspektívája. Ebből következik, hogy az élettörténetek mesélésekor az újonnan kapott/szerzett vallásos eszmerendszer befolyásolja az elmondottakat. Vagyis, hogy milyen élettörténeteket fogunk hallani a kutatásban résztvevő alanyoktól, az nagyon függ attól az értelmezési kerettől, amelybe az illető megtért. (PATAKI: 2001., BÖGRE: 2004.)

Kézenfekvő a kérdés, hogy mennyire tekinthetjük az élettörténeteket érvényesnek, ha azokat az egyén jelenbeli gondolkodása, helyzete határozza meg? Most nem arról van szó, hogy az érvényesség bizonyítására a kvantifikációra épülő világunkban mindig nagy hangsúlyt kell fektetnie a kvalitatív szociológusnak. Ez olyan probléma, amivel itt most nem foglalkozhatunk. Jelenleg azt kell megoldani, hogy az élettörténetekben el tudjuk választani egymástól a múltban „tényleg” megtörtént eseményeket a jelen perspektívájától. Másképpen fogalmazva, világosan el kell különíteni az interjúalanyok önértelmezését a kutatói értelmezéstől.³ (RIESSMANN:1993) Vagyis a következtetések akkor lehetnek érvényesek, ha láthatóvá válik, hogy az élettörténet mely elemei azok, amelyek azért hangzottak el, mert az illető az új vallási mozgalom tagjaként látja ma már korábbi életét.

Úgy gondolom, hogy nem mindig szükséges ezt a szigorú különválasztást elvégezni és egy tanulmányban bemutatni. Példának okáért nem tartottam szükségesnek egy

3 Mélyinterjú s szövegek dekódolására jó példa Riessmann technikája, aki például a személyiség változásait érte tetten az interjúalanyok igehasználatának vizsgálatával.

másik kutatásban, a szerzetesnővérekkel készült élettörténetek ilyen mélységű „lebon-tását”, mert ott és akkor a szerzeti lét fenntarthatósága volt a kérdés. (Bögre-Szabó: 2010)

A megtéréstörténetek esetében azonban fontos az elemzés részletes bemutatása, ami három lépésből fog állni. 1. Az élettörténeti szövegek dekonstrukciója. Ebben a folya-matban lesz érthető, hogy az interjúalany mit, mivel magyaráz, s a múltjába hogyan kerül bele az a vallásos értelmezés, amely annak idején racionálisan még nem lehe-tett jelen az életében. Ettől a fázistól remélem az interjúalanyok „újraépítkezésének” megfigyelését. 2. Az első fázisban kapott eredményeket összehasonlítom a témában folytatott más kutatási eredményekkel. 3. Az összehasonlítást tekintem a „saját” ér-telmezésemnek, ami természetesen csak annyiban lehet saját, amennyiben az alanyok önértelmezése és a mások kutatási eredményeinek újként történő használása „önálló-nak” mondható.

Megtérés modellek

Érdemes lenne tanulmányozni a megtérés felfogások történetét, hiszen a témával kapcsolatos tudás időben sokat változott. Ez részben az egyre bővülő kutatásoknak köszönhető, részben pedig annak, hogy az 50-es és a 60-as évektől kezdve egyre bo-nyolultabb lett a vallások világa a nyugati társadalmakban. Most azonban csak néhány modell bemutatására kerülhet sor, abból is csak annyi, ami a tanulmány kérdésfel-veését segíti kifejtetni.

I. Tradicionális modell, főleg a keresztény vallásokba történő megtérések: William James, et al. a téma nagy klasszikusa szerint lényeges a megtérésben az egyéni élet valamilyen krízise. A szerző szerint a krízis feloldására következik be a megtérés, amely vagy hirtelen, vagy fokozatosan következhet be. Tehát James modelljében hangsú-lyos a krízis és a „történés.” A „történés” azt jelenti, hogy a szereplőkkel megtörténik az esemény, s szerző nem tekinti őket aktív szereplőknek. (JAMES, 1929. 213-254., GALLAGHER, 1990., 12-18., PALOUTZIAN et al. 1999. 1052.)

James hatása hosszú távú volt és maradt, mint ahogyan hatott Lofland és Strak hatvanas évekbeli kutatásaira is. (LOFLAND-STARK:1965. 874) Lofland és Stark szocio-lógusok modelljében is fontos szerepet kapott a krízis, amely elvezet a megtéréshez. A szerzők a megtérés hét lépcsőfokáról beszéltek, s ezek között fontos szerepet tulajdo-nítottak a társadalmi kapcsolat erősségének illetve gyengeségének. (LOFLAND-STARK: 1965. 874.) Szerintük a megtérés egy másik fontos jellemzője az alanyok rokoni, baráti kapcsolatainak gyengülése illetve a vallásos közösséggel való kapcsolataik megerősödé-se. (GALLAGHER: 1990. 68., 75.)

A kilencvenes évek elején Rambo Lewis L. valláspszichológus a megtérés fogalmáról azt állította, hogy azt legjobb egy komplex folyamatnak - s nem egyszeri eseménynek- tekinteni, amely az emberek, események, ideológiák, elvárások és tapasztalatok dinamikus erőterében zajlik le. A szerzőnél új vonásként hangsúlyt kapott a megtérés mellett a „kitérés” fázisa is, amikor az egyén elhagyja egy idő után a vallásos közegét. (RAMBO:1993. 158., GOOREN: 2007. 344-345.)

II. Az új vallási mozgalmakba történő megtérések modellezése: Ha azonban csak az új vallási mozgalmakba történő megtéréseket akarjuk megérteni, akkor szembetűnő, hogy a nyolcvanas években még erősen létezett két szöges ellentétben álló álláspont. Az egyik felfogás, a jól ismert „agymosás” modell, főleg pszichológiai, klinikai kutatások eredményeire hivatkozva azt állította/állítja, hogy a megtérők elveszítik a saját gondolkodásuk feletti kontrolljukat, s az új vallásnak, illetve annak vezetőinek rendelődnek alá. A másik felfogás a „társadalmi sodródás” modellje, amelyet inkább szociológusok képviselnek, azt állítja, hogy a megtérés fokozatos, s a társadalmi kapcsolatok befolyására következik be. (LONG-HADDEN: 1983.) A kilencvenes években született megtérés tanulmányokból kiolvasható, hogy a pszichológia és a szociológia közötti törésvonal már nem olyan éles, mint volt korábban. A diszciplínák közötti különbség helyett inkább bizonyos szerzők közötti törésvonalak vannak/voltak.

II.1. Krízismodell: Vannak, akik az új vallásos mozgalmakba történő megtérésben a korábban szétért, kisiklott egyéni élet újrahrmonizálását látják, családi traumák, drog-, alkoholfüggőség, stb. problémát találva kutatásaik során. Mások szerint a megtéréshez nem szükséges a teljes krízis, elég hozzá az élettel szembeni nagyobb elégtelenséget vagy „kétkedést” megélni, ami elvezethet a megtéréshez.

II. 2. Aktív-passzív modell: James T. Richardson szociológus a nyolcvanas évektől folytatott kutatásai alapján eltávolodott a klasszikus megtérés paradigmától, s kritizálta a megtérés történésként való felfogását. Ha történéis, akkor az alanyok passzív magatartást tanúsítanak a megtérés során, amit a szerző elutasított. Az új vallási mozgalmak tanulmányozása során a szerző a szereplők aktív, tudatos részvételét figyelte meg, ezt a vonást állította szembe a hagyományos, passzív modellel. (RICHARDSON: 1985.)⁴

II. 3. vallási piacmodell: Ugyancsak a nyolcvanas évektől kezdve napjainkig nagy népszerűségnek örvend a vallási piac elmélete. Ez a felfogás újszerűen kezeli –legalábbis a tradicionális modellhez képest- a megtérők magatartását. Azt feltételezi, hogy a szereplők nemcsak hogy aktívan vesznek részt megtérésükben, hanem még racionális döntést is hoznak, amikor valamilyen vallási közösséget választanak önmaguk számára. A modell szerint a potenciális megtérők megvizsgálják, hogy mi az előnye illetve a hátránya annak, ha egy vallásos közösséghez fognak tartozni. (STARK-FINKE, 2000) Ez a felfogás egyébként nem tesz nagy különbséget a megtérés és a

4 A Krízis és a kétkedés modellről bővebben lásd (ZINNBAUER-PARGAMENT: 1998., PALOUTZIAN: 2005.)

„csak” vallási közösséghez való csatlakozás között. (SERGERS, 2006) Vannak, akik a vallási piac elméletet legalább annyira ellentmondásokkal terheltnek is tartják, mint amilyen népszerűnek. Az elméletet használó szerzők sokszor paradoxon állításokat fogalmaznak meg, ami további kutatások elvégzését teszi szükségessé. (GOOREN, 2007)

Meglátásom szerint a vallási piacelmélet népszerűsége inkább „csak” az Atlanti óceán túlsó felén hódító erejű, ahol az egyházak és a társadalom viszonya inkább hasonlítható a piaci viszonyokhoz, ahol a vallási közösségek közötti ki- és betérés sokkal elterjedtebb gyakorlat, mint Európában, s főleg, mint Magyarországon. A vallási közösségekhez való csatlakozást piaci döntéshez hasonlítani ott van értelme, ahol az ilyen közösségek számosan vannak jelen, mint például Amerikában.⁵ Az eltérő történelmi fejlődés Európában más utat jelölt ki az egyházak és a vallásos közösségek számára. (BERGER-DAVIE, 2008 23–47.) *III. Szintetizálására törekvő modellek:* A megtérés és a személyiség változása közötti összefüggésekre volt kíváncsi a szociálpszichológiához köthető szerzőhármás, akik visszamenőleg elemeztek több, mint száz kutatást. Elemzésükhöz az új vallási mozgalmakról és a keresztény vallásokról szóló kutatásokat egyaránt felhasználták. Azt találták, hogy nincsen arra egyértelmű bizonyíték, hogy a vallási megtérés következményeként a személyiség teljes egészében megváltozna. Az egyértelmű változás helyett úgy látják a szerzők, hogy a megtérés után a személyiség egy bizonyos szempontból megváltozik, más szempontból azonban nem. Azt viszont egyértelműen állítják, hogy a személyiség alapját, az úgynevezett személyiség magot a megtérés nem érinti, az stabil marad a megtérés után is. (PALOUTZIAN et al.: 1999)

Paloutzian folytatta a megtérés és a személyiség közötti kapcsolat feltárását, további szintetizálásra törekedve. A szerző korábbi kijelentésén finomított, miszerint ha a személyiség magja nem is, de valami fontos azért mégis változik a vallásos megtérés után. S ez pedig nem más, mint a megtért ember jelentérendszere. Ez utóbbi magába foglalja a személyes célok, értékek, attitűdök, hitek rendszerét, az identitást. (PALOUTZIAN-PARK: 2005. PALOUTZIAN: 2005., PARK: 2005.) Másképpen fogalmazva, a megtért ember ugyanaz marad, csak egy másik világba helyezi önmagát. Mint látjuk, ez a kijelentés összecseng a hatvanas években Berger-Luckman szerzőpárostól elhangzottakkal.

A fentiekből levonható következtetések több irányba mutatnak. (1.) Egyfelől, a megtérés fogalma időben és térben alakuláson ment keresztül, s ez a folyamat nyilván folytatódni fog még. (2.) Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos kutatások újszerű meglátásai gazdagították a téma hagyományos felfogását. Különböző, sokszor szélsőséges jelenségek figyelhetők meg az új vallási mozgalmakba való megtérések között. 3.) Megjelent – s ez a valláspszichológia területén bizonyíthatóan így van – az igény a jelenséggel kapcsolatos tudás szintetizálására, egy konszenzusra épülő általános modell kidolgozása.

5 Például Georgia állam egyik kisvárosában, Tiftonban, 100 önálló vallási közösség található a legkülönbözőbb felekezetekhez kötődve, teljesen önálló templommal/épülettel és önálló közösséggel.

Krisna tudatú hívek személyiségjegyei a kutatások tükrében

Amerikában, a hatvanas- hetvenes években úgy a kutatók, mint a közvélemény a veszélyes kultuszok között tartották számon a Hare Krishna mozgalmat. Az Indiából átültetett vallásos felfogás azóta (több, mint ötven éve) komoly strukturális változásokon ment keresztül, s ezzel együtt megváltozott a megítélésük is. A mozgalom kutatói szerint a túlélés érdekében meghozott legfontosabb kompromisszumok a családi élet „engedélyezése” és a nők – mozgalmon belüli – helyzetének javulása területén látható leginkább. (BRYANT-EKSTRAND: 2004., BARKER: 2008., ROCKFORD: 2007., ROCKFORD: 2009.)

A Hare Krisna mozgalom az amerikai és az európai életmódtól eltérő magatartást követel meg. Az eltérés alapja közismert: 1. A nyugati vallás idő és tér felfogása lineáris, szemben az Indiában elfogadott ciklikus szemlélettel. 2. Míg hagyományosan nyugaton az egyén egy földi élettel rendelkezik, s azután a végső életét vagy a mennyben vagy a pokolban tölti, addig az indiai szemlélet reinkarnációról beszél. A Krisna tudatba megtértek élete alapvetően felfordult a korábbihoz képest, amin nem csodálkozhatunk, ha a fenti különbségekre gondolunk. Több kutató egyik alapvető kérdése az volt, hogy kik azok az emberek, akik a nyugati világban keleti világszemléletet követve élnek. Kik a potenciális megtérők? Erre a mindig vissza-visszatérő kérdésre egyre kifinomultabb válaszokat kapunk a téma kutatóitól.

Több pszichológiai vizsgálat is megállapította, hogy a mozgalom tagjai mentális egészség és racionális döntés szempontjából átlagos állampolgároknak tekinthetők. Mások a mozgalom tagjainak személyiségjegyeit próbálták feltárni, így keresve a megtérés okait. Ez utóbbihoz tartozott a nyolcvanas évek végén a Weiss és Comrey szerzőpáros, akik kérdőívvel próbálták megállapítani, hogy mi jellemzi leginkább a Hare Krisnás hívők személyiségét. A listájukon a következő tulajdonságok szerepeltek: 1. bizalom vagy védekezés, 2. rendezettség vagy annak hiánya, 3. társadalmi konformitás vagy lázadás, 4. aktivitás vagy inaktivitás, 5. érzelmi stabilitás vagy annak hiánya, 6. extravertált vagy introvertált személyiség típus, 7. férfias vagy nőies személyiség, 8. empatikus vagy egoikus vonások. Faktoranalízissel folytatott vizsgálat során kiderült, hogy csak két olyan tulajdonságot találtak, amiben szignifikánsan eltértek a társadalmi átlagtól. Az egyik, s ez mindkét nemre jellemző volt: a mániákus rendszeretet, a másik, a társadalom iránti bizalmatlanság, ami erősebben jellemezte a Krisna tudatú nőket. (WEISS-COMREW: 1987.)

A nyolcvanas és a kilencvenes években a német társadalomkutatók is érdeklődéssel fordultak az új vallási mozgalmak felé. Több nagyobb volumenű pszichológiai kutatást végeztek el többek között a Hare Krisna mozgalom körében. Például Kraus és Eckert – valláspszichológusok – is személyiség tesztekkel végezték kutatásaikat. (KRAUS:1999)

Az új vallási mozgalmakról általában elmondható, hogy hierarchikus struktúrával, karizmatikus vezetővel, erős szabályokkal és életmódbeli elvárásokkal bírnak (hazai kutatókra hivatkozás). A kutatók feltételezték, hogy a megtérés háttérében nagyobb önértékelési probléma rejlik, s a csatlakozók a pszichés biztonságuk, önbecsülésük, és az identitásuk támogatása területén várnak jelentős javulást. Ezért Kraus és társa kutatásukban a személyiség önvédő mechanizmusára voltak kíváncsiak, vagyis azokra a jegyekre, amelyek a Hare Krisna mozgalom tagjait jellemzik inkább. Feltételezték, hogy két személyiségcsoport különösen jellemző lesz a Krisna tudatú hívőkre. Az egyik csoport, amelybe négy személyiségjegyet került: (1.) a „nagy”énről való képzelődés, (2.) idealisztikus értékek kivetítése, (3.) a dicséret és a jóváhagyás igénye, s végül (4.) a narcisztikus harag. E négy személyiség karaktert elneveztek „klasszikus énvédő mechanizmusnak.” A másik csoport, amelybe olyan személyiségvonásokat utaltak, amelyeket aztán „idealisztikus” énvédő mechanizmusnak neveztek el a szerzők: (1.) az egyeduralom elfogadása, (2.) mások leértékelése, (3.) bizonyos értékek túlhangsúlyozása, (4.) életközösségben élés elfogadása. Azt feltételezték, hogy mindkét típusú énvédő mechanizmus erősen jellemző lesz a Krisna tudatú hívőkre. Kutatásuk során mindkét hipotézisük beigazolódott, részletesebben a következő megállapításra jutottak. A Hare Krisna mozgalom tagjai gyakran önértékelési problémával küzdő személyek, akiknél jól működik a vallásos vezető idealizálása és bizonyos értékek túlhangsúlyozása. Az idealizált vallási vezetővel való kapcsolat növeli a tagok önértékelését, ami védettséget nyújt az egyén számára a csalódásokkal szemben. Esetükben bizonyos értékek túlhangsúlyozása elnyomja az agresszív indulatokat, mint amilyen például mások morális elítélése. A szerzők ezt a két „narcisztikus” védekező mechanizmust találták a mozgalom tagjaira jellemzőnek. Ebből következett a másik kutatási eredményük, mely szerint a tagoknak a Krisna mozgalom segít stabilizálni énképüket. Úgy találták, hogy minél hosszabb ideje tagja valaki a mozgalomnak, annál stabilabb énképpel rendelkezik. (KRAUS: 1999. 276.)

A hazai szerzők közül Kamarás István Hare Krisna kutatásait mint legfontosabbat kell kiemelni. A szerző átfogó kutatást végzett a mozgalom tagjait faggatva, s ő is használta többek között az élettörténeti módszert. A megtéréssel kapcsolatban a következő kijelentéseket tette: *„A megtérés előtti életüket mintegy lerázzák magukról. A múltat végképp eltörölni jegyében beszéltek az interjúalanyok a megtérés előtti életükről.”* (Kamarás: 1998. 128.) Később még hozzáteszi: *„Többek esetében, úgy tűnik, hogy a megtérés nem paradigma-váltás, hanem ugyanannak a paradigmának a módosítva folytatása. ...nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy csak jól megtanult szerepeket testesítenek meg a Krisna-hívők, vagy egy, a régit nem feltétlenül negligáló, sőt éppen kiteljesítő új identitást.”* (KAMARÁS, 1998. 169-170.) Kamarás István dilemmája jól érzékelteti a fentebb felvetett problémát a megtérésekkel kapcsolatban.

A kutatásban résztvevők bemutatása

A tanulmány tizenöt Krisna-hívő élettörténete alapján született, amelyek közül most kettőt kerül részletesebb bemutatásra.⁶ Az interjúk 2004 nyarán készültek el egy kelet magyarországi kisvárosban, átlagosan másfél-, kétórás terjedelemmel. Mind-egyikben megkérdeztem a vallásos megtérések előzményeit, annak lefolyását, s az azt követő változásokat.⁷ Az itt kiemelt két interjú reprezentálja a többi is, a következtetéseket az összes esetre érvényesnek gondolom.

Az interjúalanyok kiválasztásakor legfontosabb kritériumnak tűnt az életkor kérdése. Próbáltuk megkeresni a kutatás szempontjának legmegfelelőbb korosztályt. Az élettörténeti módszer alkalmazása azt is kívánta meg, hogy az idősebb híveket szólítsuk meg, akiknek nagyobb rálátásuk és tapasztalatuk van mindarra, amit már átéltek. Az interjúalanyokkal való találkozás után hamar kiderült, hogy Krisna iránti elköteleződés egyik legfontosabb jele, hogy az illető megtérése után beköltözzék a közösség templomába. A mozgalomban őket nevezik szerzeteseknek, illetve avatott vagy avatás előtt álló bhaktáknak.

Életkori megoszlásuk szerint kilenc fő tartozott a 35-40 éves korcsoporthoz, öt fő az 50-55 éves korcsoporthoz, s egy fő volt 25 éves. A megkérdezettek között kilenc férfi és hat nő szerepelt. A Krisna tudatúak körében az idősebb korosztály közé számított az, aki 35 éves korú volt.

Élettörténetek⁸

Az élettörténeti elbeszéléseket három részre tagoltuk: a megtérés előtti, alatti és utáni korszakokra. Ahogyan arról fentebb már volt szó, az elmondott szövegek dekódolásából derülhet ki, hogy milyen változások következtek be a megtérés után. A megtéréssel kapcsolatos mondanivalóból kiemeltem az események megértéséhez szükséges tényeket. Abból indultam ki, hogy a tényközlő mondatok a múltban történt eseményeket tartalmazzák, amit igyekeztem elválasztani a múltat magyarázó mondatoktól. A tényeket megvastagított formában közlöm, míg a magyarázó mondatokat dőlt betű-

6 2004-ben, a kutatás során összesen 30 Krisna tudatú hívővel készítettünk élettörténeti mélyinterjút. Ezt a tanulmányt azonban csak 15 interjú felhasználásával készítettem. Ennek okát érdemes röviden leírni, mert tanulságos lehet tudománytörténeti szempontból. (A részletesebb magyarázatra itt most nincs lehetőség, annak elmondása egy módszertani tanulmányban lenne a legmegfelelőbb.)

A másik 15 interjúval szokatlan dolog történt. Miután azokat magnószalagra vettük s leépeltettük, az interjúalanyok - vallási vezetőjük kérésére - visszavonták a felhasználásra adott engedélyüket. Ezen a kérésen igen elcsodálkoztam, mivel élettörténeti interjúkról volt szó - amiről azt gondolom, hogy az élettörténet azé, aki megéli. Ennek ellenére az interjúalanyok kívánságának engedve teljesítettem a kérést. Mivel akkoriban a megmaradt 15 interjút sem használtam fel semmilyen tudományos célra, most láttam elérkezettnek az időt, hogy megírjam a kutatási eredményeket, legalábbis azok egy részét.

7 Az interjúalanyok személyisége mindvégig anonim marad, ezért az általuk elmondott helynév, időpont és egyéb beazonosítható adatok megváltoztatásra kerültek.

8 Az élettörténeteket Görgöy Rita szociológus készítette.

vel. A szöveg ilyen formában történő átírása megmutathatja, hogy a megtért személy mikor beszélt a múltjáról a jelen perspektívájából.

Elbeszélés 1. (30 éves szerzetes férfi)

Az interjúalány gimnazista évei után csatlakozott a mozgalomhoz, édesanyjával együtt. Békés gyermekkorra emlékszik vissza, annak ellenére, hogy szülei elváltak. Gimnazista korában kezdett érdeklődni az ezoteria után, a természetgyógyászat is foglalkoztatta. Itt szerzett kapcsolatai révén eljutott egy Krisna fesztiválra ahol könyveket kapott, majd elolvasta a Bhagavad-gitát, amiből véleménye szerint minden kérdésére választ adott.

Tervei között szerepel a nősülés, gyermekek nevelése.

A megtérés előtt

„K⁹ 94. Középiskolában volt-e olyan élményed, ami vallásossághoz köthető?

V 95. *Nem...Habár akkor lettem Krisna hívő...*

V.96-98. *10 éves koromban...foglalkoztam mindenféle ...dolgokkal... szem... előtt volt...akarok segíteni másoknak, az embereknek. Ezért is érdekel a természetgyógyászat.*

V. 101-103. *Uri Geller: A siker titka. ...kanálhajlítás, telepátia ...elkezdtam érdeklődni...agykontrollal, ...érdekelt....*

V. 105. *Transzcendentális meditáció, volt minden.*

V. 107. *könyvek, volt minden.*

K 2. 109. A könyveket valaki a kezedbe adta?

V. 110. *Megláttam ... és megtetszett.*

V. 112-114. *Végül ...olyan társaság, akik foglalkoztak természetgyógyászattal, rajtuk keresztül kerültem ide-oda. Egy helyre nem voltam hajlandó elmenni: a krisnások... a vallás nem érdekelt... távol tartottam...*

V. 120-124. *...a vallás egyfajta kötöttség. Azt nem akartam... te vagy a király, azt csinálsz, amit akarsz... erről szólt akkor az életem...*

V. 140-145. *Volt egy csomó kérdésem. Hívtak mindenfelé, de sehova nem mentem el. Gondoltam, elmegyek egy helyre... amit a krisnások tartanak. Akkor vettem..., ...hazavitettem egy Bhagavad-gita-t, és mint minden más könyvet... elkezdtem olvasni. Elégge meglepő, érdekes válaszok voltak a kérdéseimre. ... kezdtem .. kicsit komolyabban érdeklődni.*

K. 148. Milyen kérdéseid voltak?

V. 149-150. *Emberi betegség..., miért betegszik meg az ember? Miért kell meghalni, ha én örökké akarok élni... Szerettem volna boldog lenni... az akkori fejemmel*

9 Az idézetek jelölése: K: kérdés. V: Válasz. A válasz mögötti számok mindenkor az idézett szöveget tartalmazó sor számát jelenti.

gondolkodva, annyi minden dolgot kipróbáltam: népitánc, foci, számítástechnika, programozás, agykontroll, transzcendentális meditáció stb., ... Szerettem volna valami ennél többet, valami mást.

V. 148-149. Elkezdtem olvasni a Bhagavad-gita-t. Hihetetlenül megörültem... ennek a legelején ott volt a válasz. Utána elkezdtem járni Krisnás körbe."

A mozgalommal való találkozás és a csatlakozás

K. 171. Mire emlékszel abból a közösségből?

V. 175-179. ...más világ volt, ...megtapasztaltam. Nyugodtak voltak, türelmesek. Sugárzott róluk, ..van ...tudás abban...beszéltem velük...megadták a válaszokat...ez nekem ...számított. Korábban ahová jártam, a klubokban...mindenki ...elvont, légből ...illetve ...összeolvasott dolgokat ... Nem láttam semmiféle valós alapját.

V. 198. ...elkezdtem járni a programokra ...anyukám is Krisna hívő lett... az én hatásomra.

203. ...felmentünk Budapestre, végigtáncoltuk.

210-211. Életünk ...részévé vált a Krisna tudat...erről beszélünk...olvastuk a könyveket...együtt tanultunk.

K. 204. Meg lehet határozni konkrétan, hogy mikorra kötelezted el magad?

V. 206-208. elvittem a Bhagavad-gitát, elolvastam... s mondtam, hogy Krisnás szeretnék lenni...elkezdtem a lelkigyakorlatokat, imádkozást, meditációt... otthon is elkezdtek a reggelieket, amiket tartani kell....összeköltöztünk a Krisna hívekkel.

Csatlakozás után

K. 203. Mikorra tehető az elköteleződésed?

V. 204-205. ..én igazán szerzetesnek számítok attól kezdve... teljes időben csak a Krisna tudattal foglalkozok

V. 330-331. ...lelki tanítómesteremre ... a lelki életemet igazán őrá bízom...

Már tanulmányaimat befejeztem... nem tanultam... nem csináltam semmit (kinn)...

V. 350-362. ... én maximális mértékben adom az életemet Istennek... én meg fogok házasodni... lesznek gyermekeim... felvilágosítom az embereket a lelki tudásról... tanítómesternek számítok.... A cél az valahogyan elérjem Istent... Tudjam szolgálni...

V. 368-370. Szemem előtt van...segíteni akarok... elsődleges célom, hogy lelkileg segítek..., ez fontosabb...

K. 375. Gyermekkorodban hogy képzelted a segítséget?

V. 376. nekem most már a segítség más jelent...

K. 380. *Amikor jöttem a Krisna tudatba... még tanultam... nem volt fix hely, nem volt munkahelyem... minden nyitva állt, az életem nem változott, hanem ebbe az irányba haladt...*

V. 390. *Van menyasszonyom... cél, hogy visszamegyünk Istenhez.*

V. 420-428. *Krízishelyzet nagyon nem volt... nem emlékszem... nem volt, amitől meg kellett volna válnom... féltem, hogy a vallással valamit fel kell adnom, De nem találkoztam ilyennel. Úgy döntöttem... nem okozott problémát... vegetárius azelőtt, cigarettázni soha, ... nem játszottam szerencsejátékot... semmilyen szexuális kapcsolatom azelőtt... nekem nagyon fontos...*

V. 443. *Életem minden porcikája össze van kapcsolódva a Krisna tudattal. Onnan kezdve, hogy felkelek, addig hogy lefekszek...*

Elbeszélés 2. (40 éves szerzetes férfi)

Egy vidéki városban született férfi szakmunkásként dolgozott megtérése előtt. Korán elkezdődött érdeklődni az ezotéria iránt, foglalkoztatta egy másféle életlehetőség. Kereste ennek módját, többek között eljutott az agykontrollig. Édesanyjával élt, amikor találkozott a Krisna mozgalommal, s némi feszültséggel járt édesanyja elhagyása és a templomba való beköltözése. Tervei között szerepel a szerzetesi fogadalom letétele.

Megtérés előtt:

K. 24. *Vallásról volt szó nálatok családi körben?*

V. 24-25. *Nem. Nagyon beteges voltam. A hittan a betegség miatt elmaradt.*

V. 45-50. *Élt bennem, hogy valami létezik... volt egy barátom... végtelenségről beszélgettünk, természetfeletti dolgokról... gyermekkoromban beteg voltam... felnéz az ember az égre, hol vagyok és miért...*

V. 83-87. *Imádkoztam, megtanultam egyedül a Miatyánkot... Magamtól jött... érzi az ember a szükségét, a hiányt... nem tudom... mi vezérelt...*

V. 110-119. *A laktanyában is volt vallási dolog... a harcászat mellett beszélünk a földöntúli tapasztalatokról, az előző életekről. A hadnagy hozott könyveket... Ott kezdődött, ott hallottam az agykontrollról... asztaltáncoltatás... abban soha nem vettem részt... Krisna távol tartott ettől... De ott kezdődött az egész vallásosság...*

V. 175-177... *az agykontroll, az előző életek témája... folytatódott... könyvek kaval-kádja... nagyon sokat olvastam... Nem voltam egy olvasó gyerek... de ezeket a könyveket nagyon...*

V. 180-195. *Feljártam Pestre barátokkal... nagyon rá voltam állva, az elmém rögzült erre... csomó könyv... beszélgetések... tanfolyam... komolyan érdekelt... a világ*

jobbá tétele foglalkoztatott, a bolygó, ne legyen erőszak, ne legyen környezetszennyezés. Aktívan csináltuk... utána szétrebbentünk...

V. 197- mellette vallásos könyv is volt... Biblia... Újszövetség... Jézus...

V. 216. Csak magamtól vettem a könyveket... önképzés... másképp gondolkodni... belső készítés...

V. 230. Halál közeli élményről Moody-t olvastam.

A mozgalommal való találkozás és a csatlakozás

V. 275-284. A katonaság utáni időszak... sokfelé dolgoztunk, találkoztunk a Krisna hívekkel... Szolnokon dolgoztunk... hárman énekeltek az utcán Hare Krisnát... látszik az arcukon, hogy ők másképp látják ezt a világot. Nem lehet nem látni, hogy más meggyőződésből élnek... mondtam is, akarva-akaratlanul, hogy én egyszer krisnás leszek... megmaradt ez az élmény...

V. 290. Utána jöttek a könyvek, közöttük a Bhagavad-gita is.

V. 299-310. ... két év múlva édesapám elhagyta testét... elhalálozás, eltávozás ez nem elmúlás, csak egyfajta változás. Bennem az volt, hogy édesapám nem halt meg, hanem ez a lélek megy tovább. Két hétig nagyon megrázott... de ott volt a tudás... Ez nagy lökést adott, hogy komolyan vegyem... ha van lélekvandorlás, van klinikai halál, akkor mi ez a világ?

V. 312-320. Egy egri úr eljött a városba... elmesélte halál közeli élményét... megosztotta velünk... ő örült, hogy érdekelt bennünket... nagyon megrázó volt... egy nagy lökést, hogy ez az élet... ott már bizonyos volt, hogy ez az élet több, mint aminek látszik.

V. 340-350. Megkaptam a „Visszatérés” c. könyvet, s akkor megtudtam... a tudás náluk van... majd beszélgettem személyekkel, az volt meghatározó... ők mások... ezt a tudást nagyon komolyan hiszik... Teljesen magukévá tudják tenni... teljesen ennek élik életüket...

V. 372-374. Utána ellátogattam a Krisna völgybe egy barátommal... érdekes volt... a hely is varázs... szép volt... sok minden efelé hozott.

V. 380-384. Eljártam a programokra... nagyon tetszett... zene, filozófia, ételköstölés, beszélgetés... teljes időben csinálják, megint vonzó volt...

V. 386. Nagyon közeli volt a gondolat, hogy ennek szentelni az életemet...

V. 393... egy Krisna hívővel rendszeres kapcsolat kialakult... ellátogattam a központba, egész hétvégét itt töltöttem

V. 400. ... utána én is beköltöztem... azóta itt vagyok... korábban idejártam, segítettem... L. nagyon sokat segített... mert nehéz a változás mindenkinek... az otthoni helyzet is megengedte, hogy beköltözzek...

V: 523-530. Érdekes elrendezés. Egy napot sem voltam munkanélküli... A sors elrendezése, így gondolja az ember... Elkerültem egy városban... munkát kaptam... ott voltak

a Krisna programok...fél évig jött az a személy tanítani... Ezek mind passzolnak ... nagyon könnyű volt találkozni...A főnököm is megengedte... a programokat.

A csatlakozás után

V: 450-458. Amikor abbahagytam a húsevést, nem tudták megérteni a munkatársaim. Korábban, pár évig ...ugyanúgy ittam, cigaretta, nem voltam szent ember, durva dolgokat nem próbáltam, ...nem tudták elfogadni, hogy vegetáriánus vagyok...

V: 468. ... viccelődtek, élcelődtek, nem vették komolyan... nagy döbbenet volt nekem ez...

V: 495-497. Együtt kellett laknom a munkatársaimmal. Cigaretta, füst, húst enni... mondtam, nekem ez elég volt, nem csinálom tovább...

V: 517-518. Egészségesebben akartam élni. Ez illett a könyvekhez, amiket olvastam.. az ezoterika... afelé tereli az ember életét, hogy lehet jobb...

V: 555. A Bhagavad – gitát kezdtem el olvasni... többi könyvet valamennyire kiszűrtem... nem érdekelt...

V. 557. Hare Krisnát már otthon is gyakoroltam...

V. 584. Nem volt családom, nem volt komoly barátnő...nem volt, ami kötött volna... ilyen szempontból szerencsés vagyok...

K: Mennyiben más az életed?

V. 601-602. ... mindenképpen megváltozott...a változás nagy energiával történik... nehéz fenntartani...munka kell hozzá...

Az idézett szövegek értelmezése

A két élettörténet részleteinek vastagon szedett mondatai az interjúalanyok tényközléseit hivatottak bemutatni. Ezekben az egyén cselekszik, magyarázatok nélkül. A cselekvések mögött egy személy áll, akit a cselekvései jellemeznek. Ha csak erre figyelünk, akkor a következőket lehet kiolvasni az elmondottakból.

Interjúalany 1. úgy mutatta be önmagát, mint akit nagyon foglalkoztatott a látható világon túli világ létezése, mint aki mindent megtett azért, hogy az ezzel kapcsolatos olthatatlan kíváncsiságát ki tudja elégíteni. Hosszú út vezetett a megoldáshoz, de a végén megtalálta azt, amit keresett a történet szerint.

Interjúalany 2. az előzőhöz hasonlóan ő is arról beszélt, hogy nagy vágyat érzett az élet értelmének megismerésére. A szokványos válaszok nem elégítették ki, ő is a rendkívüli, a különleges válaszok között keresett.

Személyiségjegyek a megtérés előtti időszakból: A kiemelt ténymondatokból olyan személyiségek bontakoztak ki, akik elkötelezetten keresték a földi világon túli világot, ehhez

sok mindent kipróbálva. A szellemi dolgok foglalkoztatták őket elsősorban, s ezt a személyiségjegyet Emmonds kifejezésével spirituális intelligenciának nevezhetjük. (Emmonds: 2000) A szerző szerint a spirituális intelligencia bizonyos embereknel központi kérdésé válhat, a mindennapokat szervező erővé léphet fel. Az ilyen emberek fogékonyak a transzcendens lét átélésére, tanulmányozására, s képesek különleges tudatállapotba kerülni. Erkölcsi életük igen szigorú, aminek fenntartásán folyamatosan dolgoznak.

Az interjúalanyok vastagon szedett mondatai arra utalnak, hogy a megkérdezettek magas fokú spirituális intelligencia a jellemző megtérésük előtt és megtérésük utáni életszakaszukban is.

Továbbá az is kiolvasható, hogy az interjúalanyok az új dolgokra fogékony, nyitott emberek voltak, hiszen „mindent kipróbáltak.” A néptáncról kezdve a számítástechnikáig mindenbe „belekóstoltak”, s érdeklődésük egyre inkább a transzcendens felé fordult. Kereső időszakukban, ha kellett, a cél érdekében szívesen visszavonultak a világtól (könyveket vásároltak és olvastak), hogy közelebb kerüljenek a megoldáshoz. Hajthatatlan, kitartó emberek benyomását keltették, akik mindenáron céljukat követve mentek előre.

Személyiségjegyek a megtérés utáni időszakból: Az interjúalanyok miután megtalálták keresésükre a választ, továbbra is nagy energiával éltek, ha nem még nagyobb, s beletanultak az előírások szerinti életbe. A Hare Krisna életformához szükségük is van/volt a fentebb említett tulajdonságaikra, amellyel képesek voltak céljuk érdekében mindent háttérbe szorítani. A templomba történő bevonulásuk a világtól való elvonulást jelentette, de ez sem volt idegen tőlük, hiszen megtérésük előtt is sok-sok órát töltöttek azzal, hogy olvastak, előadásokat hallgattak, elvont dolgokról beszélgettek. Ez is a világtól való elfordulásnak egyik formája volt. A vallásos rutinok betartásához jól jöhetett a rájuk jellemző hajthatatlanság.

Következtetések

Az elemzés után arra a kérdésre kell választ adni, hogy kinek van igaza a Krisna tudatú hívek esetében, és miért. A környezetnek vagy a megkérdezetteknek? A válasz kézenfekvőnek tűnik. Mindkettőnek. A környezet jól érzékeli azt a hihetetlen nagy átalakulást, amin a megtért hívők keresztül mennek. Látják a szokatlan vallásos magatartásokat, az aszketikus életmódot, amely korábban nem jellemezte az interjúalanyokat. Ezek alapján állítják, hogy a változás teljes körű. Ugyanakkor az interjúalanyoknak is igazuk van, akik arról számoltak be, hogy ők önmaguk maradtak. Amikor a megkérdezettek ezt állítják, akkor ők a legszemélyesebb tulajdonságaikra gondolnak, amelyek – a példákban is láthatóan – a megtérés után sem változtak meg.

A személyiség magja, amely az én legmélyebb része, tehát változatlan. A viselkedés, a magatartás, az identitás, a személyiségnek azon elemei, amelyek közelebb állnak a társadalomhoz, pontosabban, amelyek a társadalom hatására alakulnak és formálódnak bennünk, azok az interjúalanyok esetében tényleg megváltoztak. Részletesebben ugyanerről.

A személyiség magja változatlan maradt: Az interjúalanyok személyes tulajdonságait tekintve a megtérés előtt és a megtérés után is változatlanok maradtak. Ilyen például a kitartás, a különlegességekre való fogékonyság, a társadalomtól való elkülönülés jól tűrése. Mi az akkor, ami megváltozott?

A személy magatartása viszont megváltozott: A dőlt betűvel kiemelt mondatokból kiderült, hogy a maguk is látják magatartásuk megváltozását. Ez pedig az interjúalanyok világról vallott új felfogása miatt történt. Miután megtértek, az új vallás szerint kezdtek el viselkedni, étkezni, öltözködni, lakni, és a szerint alakították ki napi rutinjukat. Ebből a szempontból gyökeres változásokról beszéltek. Mi változott még?

A személy identitása is alapvető változáson megy keresztül: Az idézett élettörténetekben megfogalmazódott, hogy az interjúalanyok teljes idős Krisna hívőnek, szerzeteseknek tekintették önmagukat. Életük célja, hogy eljussanak Krisnához, hogy ehhez vezessék az embereket. Terveik, vágyaik között szerepel a házasság, hogy gyerekeik legyenek, s együtt éljenek e szerint a vallás szerint. Ennek megfelelően az élettörténeti narratívájuk is változáson ment keresztül.

Az élettörténetekből kimutatható, hogy azokból a személyekből kerültek ki a Hare Krisna mozgalom tagjai, akik képesek voltak e szerint a világfelfogás szerint élni, s ennek érdekében meghozni olyan döntéseket, amelyek hatására személyiségük bizonyos elemei megváltoztak.

Még egy kérdés megválaszolásával maradtam adós. Mit tudott az élettörténeti módszer hozzátenni a már ismert kutatási eredményekhez, amelyek a megtérés modellek fejezete alatt olvashatók. Egyfelől a saját kutatásom megerősíti Paloutzian és társai feltevéseit, miszerint a személyiségmag nem változik meg, de vannak a személyiségnek olyan elemei, amelyek megváltoznak. Másodszor, világosabbá vált, hogy a személyiségnek azon jegyei változtak meg, amelyek a társadalom (a környezet) által meghatározottak. S harmadszor, az élettörténeti kutatás lehetővé teszi, hogy a változás és a változatlanság területeit konkrétan szét tudjuk választani egymástól. Ezzel a módszerrel az elméleti tudás mögé tudjuk állítani a változás hogyanját, ami nem más, mint a változás folyamatának a bemutatása.

Irodalom

- BARKER, EILEEN (2008): Ideology and Cultural production. *Contemporary Sociology*, Jul. 2008. 37. 4. 345-346.
- BERGER, PETER L.-DAVIE, GRACE (2008): *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate,
- BERGER, PETER L.-LUCKMANN, THOMAS (1966): *The social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday
- BÖGRE ZSUZSANNA (2003): Élettörténeti módszer elméletben és a gyakorlatban. In: *Szociológiai Szemle*. 1. 155–168, <http://www.mtapti.hu/mszt/20031/009.pdf>
- BÖGRE ZSUZSANNA-SZABÓ CSABA (2010): Törésvonalak. Apácasorsok a kommunizmusban. Szeged: METEM-Szent István kiadó
- BRYANT EDWIN F.- EKSTRAND MARIA L. (2004): *The Hare Krishna Movement*. New York: Columbia University Press
- CATHERINE KOHLER RIESSMANN (1993): Narrative Analysis. Qualitative Research Methods, Volume 30. Newbury Park, London, New Delhi: Sage
- EMMONDS, ROBERT A. (2000): Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern. *The International Journal for the Psychology of the Religion*, 10 (1), 3-26.
- GALLAGHER, EUGENE V. (1990): *Expectation and Experience. Explaining Religious Conversion*. Atlanta: Scholar Press
- GOOREN, HENRI (2007): Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3) 337-353
- KAMARÁS ISTVÁN (1998): Krisnások Magyarországon, Budapest: Iskolakultúra
- KRAUS, DANIEL (1999): Psychological Studies of New Religious Movement: Findings from German-Speaking Countries. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 9 (4). 263-281.
- LOFLAND, JOHN-STARK, RODNEY (1965): „Becoming a World-Saver: The Theory of Conversion to a Deviant Perspective.” *American Sociological Review* 30. 862-874.
- LONG, THEODORE E.- HADDEN, JEFFREY K. (1983): Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22. (1) 1-14.
- PALOUTZIAN, RAYMOND F (2005): Religious Conversion and Spiritual Transformation. A Meaning-System Analysis In: Paloutzian, Raymond F. – Crystal, L. Park (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York, London: The Guilford Press, 331-348.

- PALOUTZIAN, RAYMOND F. – RICHARDSON, JAMES T.- RAMBO, LEWIS R. (1999): Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality* 67:6, 1999. 1047-1079.
- PALOUTZIAN, RAYMOND F. – PARK, CRYSTAL L. (2005): Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion. In: Paloutzian, Raymond F. – Crystal, L. Park (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press, New York, London. 3-21.
- PATAKI FERENC (2001): *Élettörténet és identitás*. Budapest: Osiris.
- RAMBO, LEWIS R. (1993): *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press
- RICHARDSON, JAMES T. (1985): The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (2) 119-236.
- ROCHFORD, BURKE, E (2007): *Hare Krishna Transformed*. New York and London: New York University
- ROCHFORD, BURKE, E. (2009): Succession, religious, switching, and schism in the Hare Krishna movement. In: Lewis James, R. –Lewis Sarah, M (eds): *How Religious Divide Account*, Cambridge University Press. 265-295.
- SENGERS, ERIC (2006): 'Do You Want to Receive a Missionary at Home?: Conversion and the Religious Market. *Exchange* 35, 1. 5-17. also available online: www.brill.nl
- STAPLES CLIFFORD L. – MAUSS, ARMAND L. (1987): Conversion or Commintement, A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 26 (2) 133-147.
- STARK, RODNEY – FINKE, ROGER (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religious*. Berkeley: University of California Press, 118-125.
- WEISS, ARNOLD S. – COMREY, ANDREW L (1987): Personality Characteristics of Hare Krishnas, *Journal of Personality Assessment*, 51(3) 399-413.
- ZINNBAUER, B.J. – PARGAMENT, K.I. (1998): Spiritual Conversion: A Study of Religious Change among College Student. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37. 1988. 161-180.

Szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben?

Gondolatok Tomka Miklós cikkéről kortárs kontextusban

Tomka Miklós életművében jelentős szerepet töltött be a keresztény meggyőződés és a politika kapcsolatának vizsgálata. A kiművelt gondolkodó több cikkében (TOMKA 1995b; 1998) is vizsgálta a témát és annak alapkérdéseit. Mi lehet a hívő keresztények – főleg katolikusok – álláspontja a hatalom megszerzéséhez és megtartásához, a politikai élethez és a pártokhoz? Az államszocializmus Magyarországon kutató Tomka innovatív kérdésfeltevéseivel korán felzavarta a szocializmus totalitásának felülről diktált egyértelműségét. Korának hozzá hasonlóan úttörő szerepet vállaló szociológusaival együtt haladva, lépésről-lépésre kérdőjelezte meg a totális valóság egyes elemeit, nyitotta meg az adogmatikus gondolkodás lehetőségét a vallással és vallásossággal kapcsolatban. Hasonlóképpen járt el a politikával kapcsolatban is, ám forradalmi kérdésfeltevéseit a rendszerváltozás időszaka utáni kora-demokratikus korszakban megjelent írásaiban fogalmazta meg a leginkább egyértelmű formában.

A szabad, plurális demokrácia keretei között zajló választások a kor társadalomkutatóinak gondolkodásában és kutatási érdeklődésében egyaránt kiemelt szerepet játszottak. Le kell szögezni alap axiómaként, hogy Tomka Miklós demokrata volt, aki vallotta, hogy a hívő katolikus szavazhat *„bármely pártra, amely a humánus és a demokrácia alapelveit elismeri”* (TOMKA 1995a:149). Éppen emiatt a címbéli kérdésünket - szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben – alapvetően át kell fogalmaznunk: van-e olyan képviselője a keresztény értékeknek a politikai mezőben, amelyet egy hívő katolikus biztonsággal választhat?

Cikkünk elméleti részében a mai magyar politikai mezőben létező, keresztény értékeket valló pártszövetség eszmétörténeti hátterét vizsgáljuk meg, kísérletet teszünk az ideológiai dimenzióban történő haladásának vizsgálatára, egyúttal vezető politikusainak politikai és vallási felfogásával is foglalkozunk. Törekszünk arra, hogy megvizsgáljuk, milyen a pártszövetség kapcsolata a Magyar Katolikus Egyházzal, illetve annak híveivel. Elemzünk néhány márkáns üzenetet, melyet a politikai mezőből a pártok a vallási mezőbe pozícionáltak a szavazatmaximalizálás érdekében.

A cikk empirikus részben egy friss társadalomtudományi kutatás, az EUTE 2010-es 5.-ik hullámát használjuk fel arra, hogy elgondolásunkat empirikus próbának vessük alá. Empirikus hipotézisünk szerint a katolikus felekezeti tagság és magasabb fokú személyes vallásosság illetve vallásgyakorlás hazai kontextusban növeli a FIDESZ-KDNP-re szavazás esélyét. Itt részben megismételjük Tomka vonatkozó empirikus próbáit (TOMKA 1995b:152-154) egy frissebb adatbázison az új szereplőkkel, másfelől elvégezzük elgondolásunk empirikus próbáját az ordinális regresszió módszerének segítségével.

Keresztény jobboldal a rendszerváltás utáni Magyarországon

A Kereszténydemokrata Néppárt esetében a a címben megfogalmazott kérdés-feltevésünk erőltetettnek hathat, a KDNP ugyanis deklaráltan keresztény világnézeti párt, amely kiváló kapcsolatot ápol a Magyar Katolikus Egyházzal, konzekvensen igyekszik képviselni az Egyház társadalmi tanítását. A KDNP 1989-es újjáalakulásától kezdve erős hangsúlyt helyezett a keresztény értékközpontúságra, jó viszonyt kiépítve a történelmi egyházakkal, azonban pártként nem tudott markáns arculatot kialakítani. Annak ellenére, hogy 1990-94 között tagja volt a kormányzó koalíciónak, a 94-es választásokon sikerült az előzőhöz képest jobb eredményt elérnie (1990 - 6,46%, 1994 - 7,03%), azonban a belső feszültségek lassan erodálták a pártot. A belső harcok a kilencvenes évek végén oda vezettek, hogy a KDNP sem 1998-ban, sem 2002-ben nem tudott bejutni a parlamentbe, prominens politikusai a Fideszben illetve az MDF-ben folytatták pályafutásukat. Így például a KDNP-ből kizárt Semjén Zsolt 1998 és 2002 között a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériumának egyházi ügyekben illetékes helyettes államtitkára volt, az ő nevéhez fűződik (Schanda Balázssal közösen) a vallás-szabadságról és az egyházakról szóló 1990-es törvény módosításának szakmai koncepciója, amelyet az Országgyűlés 2001-ben elutasított.

A 2002-ben lezárult persorozat után a KDNP története új alapokon folytatódott tovább. A párt 2006-ban lett stratégiai partnere a Fidesznek, ekkor került megkötésre az a szövetség, amely a két párt jelöltjeinek közös listán történő indításáról szólt. Többek között e szövetség eredményének tudható be az is, hogy az addig önállóan, a Fidesz-MPSZ tag keretei között politizáló Magyar Kereszténydemokrata Szövetség (MKDSZ) a 2006-os választásokat követően egyesült a KDNP-vel, egy pártban tömörítve így a magyar kereszténydemokrácia két legjelentősebb irányzatát. A 2010-es országgyűlési választásokon aratott nagyarányú győzelem Fidesz-KDNP pártszövetség megerősödését is jelentette egyúttal. Semjén Zsolt a párt elnöke miniszterelnök-helyettes, nemzetpolitikáért felelős tárca nélküli miniszter lett és a KDNP olyan szimbolikus

jelentőségű területek vezetőit adhatta, mint például az egyházügy vagy az oktatásügy. Semjén egy 2010-es interjúbán ki is jelentette, hogy a KDNP-nek soha ilyen jelentős kormányzati pozíciója nem volt és „*a második Orbán-kormány szellemi értelemben is kereszténydemokrata értékek szerint kormányoz*”. Ha Mikola Istvánnak, Orbán egykori kereszténydemokrata miniszterelnök-helyettes jelöltjének a 2006-os kampányban sokat idézett szavait¹ összevetjük a jelennel, a KDNP szerepét a kormány ideológiai pozícióinak kialakításában kiemelt fontosságúnak kell látnunk: „*Nem az történt, hogy a KDNP vette át a Fidesz eredeti programját, hanem a Fidesz nagyon örvendetes módon kereszténydemokrata irányba fejlődött*”² – fogalmazott Semjén Zsolt egy újságírói kérdésre válaszolva. Azaz a pártnak sikerült elérnie, amit 2003-ban Semjén pártelnökké választásakor mondott beszédében célul kitűzött: „*kovászáznak kell lenniük a hasonló értékrendű, formálódó szövetségnek*”³.

A FIDESZ útkeresése a magyar politikai palettán

A Fidesz esetében a keresztény gyökerek és a keresztény elkötelezettség kérdésköre sokkal problematikusabb, különösen a párt korai történetének tükrében. A párt harcos antiklerikalizmusával kapcsolatban számos legenda ismert⁴, tény azonban az, hogy a Fidesz a kilencvenes évek elején – a mindig egyház-konform KDNP-vel szemben – harcosan kiállt az állam és az egyház elválasztása mellett⁵, egy világnézetiileg semleges oktatási rendszer létrejöttét támogatta, az egyházi tulajdon reprivatizációját elutasította és az egyházak vezetőinek átvilágítását követelte (ENYEDI 2004).

2000-ben az akkor még a miniszterelnök egyházpolitikai főtanácsadójának pozíciójában nyilatkozó Balog Zoltán a Népszabadságnak adott interjújában utasítja vissza, hogy a Fidesz valaha is vallásellenes lett volna. „*Antiklerikális megnyilvánulások korábban csakugyan előfordultak a Fideszben, de soha nem volt ateista párt*” – állítja⁶. Példaként említ több alapító tagot, aki vallásos nevelést kapott, így Áder Jánost és Szájer Józsefet akik katolikus polgári családban nevelkedtek vagy Kövér Lászlót akinek magatartá-

1 „*A Fidesznek kereszténydemokrata párttá kell lenni. Ezért kötött szövetséget a KDNP-vel... Elkezdődött egy ilyen megítés. Nem megy gyorsan, de kinlódunk vele. Orbán Viktor azt mondta nekem: értsd már meg, hogy ez lesz a Kereszténydemokrata Néppárt. Mondtam neki: megértem, de akkor tegyünk is érte*” – részlet Mikola Istvánnak a Képmás című katolikus folyóirat estjén Szegeden, 2006. február 23-án elhangzott előadásából.

2 „*Semjén: jó és kiegyensúlyozott a kormányzati együttműködés a Fideszsel*” MTI hír 2010. november 19.

3 „*KDNP országos választmány - pártelnök Semjén Zsolt*” MTI hír 2003. június 28.

4 Az egyik legismertebb ügy összefoglalását lásd a Népszabadság online felületén: http://nol.hu/lap/hervege/20110430-csuhasok_terdre_imahoz

5 „*A kérdés az, hogy teremthető-e, van-e olyan szituáció, vagy teremthető-e olyan helyzet, amikor van garancia arra nézve, hogy az állam nem tud befolyást gyakorolni az egyházak hitéleti tevékenységére, és viszont: vannak-e garanciák arra nézve, hogy az egyházak nem avatkoznak be közvetlenül a politikai életbe, nem gyakorolnak közvetlen befolyást az államra?*” Orbán Viktor beszéde a magyar Országgyűlésben 1991.07.04 [http://www.mkogy.hu/naplo34/116/1160040.html]

6 Balog Zoltán: A Fidesz visszatért a vallási gyökerekhez. A miniszterelnök egyházpolitikai főtanácsadója nyilatkozik. Népszabadság, 2000/58

sában „protestáns attitűdöket” vélt felfedezni. A fentieket bizonyítandó említhetjük még Sasvári Szilárdot a párt egyik alapító tagját, aki 1988-1992 között a Pázmány Péter Katolikus Egyetem levelező tagozatán teológiát tanult vagy a szintén alapítók közé tartozó Németh Zsoltot, mint aki számos szállal kapcsolódik a reformátusokhoz⁷, 1995-től a Királyhágómelléki Református Egyházkerülethez tartozó Erdélyi Gyülekezet főgondnoka majd tiszteletbeli főgondnoka. Németh Zsolt befolyásának tudja be például Kamarás (KAMARÁS 2003) azt, hogy az 1993-ban a Fidesz frakció fele a kormánypárti képviselőkkel együtt megszavazta a „destruktív szekták” elleni törvényt, amely négy magyarországi kisegyházról – Jehova Tanúi, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közössége, az Egyesítő Egyház, a Magyar Szcientológia Egyház - megvonta a költségvetési támogatást. A Fidesz egyházi kapcsolatai alapvetően a protestáns egyházakhoz köthetők ebben az időszakban, pl. 1991-ben Református Megújulási Mozgalommal közösen emléktáblát avattak a volt Állami Egyházügyi Hivatal (ÁEH) falán a kommunista egyházüldözés áldozatainak emlékére vagy ebben az időszakban kereszti meg Orbán Viktor két legidősebb gyermekét a Magyar Evangéliumi Testvérközösség vezető lelkésze Iványi Gábor.

Az 1994-től, az Antall- és a Boross-kormány választási kudarca után a Fidesz vállalta magára azt a feladatot, hogy felépítsen egy olyan modern jobboldali pártot, amely kormányra juthat az 1998-as választásokon. A jobboldali tábor egyesítéséhez a történelmi egyházak meggyőzésére és bizalmának a megszerzésére volt szükség, illetve az addigi antiklerikális retorikai és politikai pozíciók teljes körű felszámolására, aminek az érdekében a Fidesz megáéva tette – a megelőző években sok esetben általa is bíralt – hagyományos jobboldali egyházpolitikai nézeteket, elfogadva és támogatva a követelések többségét (ENYEDI 2004). Ez oda vezetett, hogy az 1998 és 2002 közötti kormányzati ciklusban a Fidesz retorikájában uralkodó elemmé vált a kereszténységre, a keresztény értékrendre való hivatkozás⁸. A történelmi egyházak támogatása növekedett és számos „gesztusértékűnek” tekinthető intézkedés (pl. a vallásszabadságról és az egyházakról szóló törvény kisegyházak számára hátrányos módosítására tett kísérlet, az egyházi esküvők állami elismerése kérdésének napirenden tartása, templomfelújítások, a milleniumi ünnepségek vallási tartalmakkal való megtöltése stb.) révén sikerült nagy bizalmi tőkét felhalmozni a vallási mező legjelentősebb aktorainak körében.

7 Németh Zsolt annak a Németh Géza református lelkésznek a fia, aki a Segítő Barát Munkaközösség emblemikus alakjaként a kilencvenes évek eleji „szektaellenes” kampánynak a vezetője volt.

8 Egy 2006-os beszédében Orbán Viktor azt mondta, hogy nagyban Balog Zoltán református lelkész munkájának köszönhető az, hogy a polgári oldalon hangsúlyosan megjelent a keresztény értékrend. [http://hvg.hu/itthon/20061220_orban_balog]

A FIDESZ politikájának perszonalizációja

A pólus- és ideológiaváltás mellett (CSIZMADIA 2006), a kilencvenes évek közepe a Fidesz politikájának erős perszonalizációját is elhozta, a párt elmozdulását egy vezérközpontú irányítás irányába, Orbán Viktor személyének előtérbe kerülésével. Kiss Balázs (Kiss 2003) mutat rá Orbán tudatos arculatépítésére, arra a stratégiára, amely a 1998-2002 közötti időszakban a kormányfőt egy napi politikai csatározások felett álló, a párttól és a kormánytól is kvázi független entitásként igyekszik bemutatni. Ebben az időszakban tevődik át a hangsúly a pártpolitika helyett a kormánypolitikára (KÖRÖSÉNYI 2003) és válik mindenkinél jobban láthatóvá ennek az politikának a fő hordozója, a miniszterelnök. A perszonalizáción túl a mediatisáció és a popularizáció jellemzi leginkább az 1995-ös fordulatot követő éveket. A jobboldali kommunikátorok a legkifinomultabb politikai PR- és marketingeszközöket felhasználva vezetik be az „új” Orbánt a köztudatba és a „páli fordulat” is ennek a kampánynak egy fontos eleme, a pártelnök metanoiáján keresztül legitimálva a párt keresztény-jobboldali fordulatát, egyúttal megszerezve a vallási elit támogatását.

Az első Orbán-kormány idején a miniszterelnök rendszeres résztvevője egyházi szertartásoknak (jellemzően erős média-jelenléttel), számos alkalommal mutatkozik a történelmi egyházak képviselőinek társaságában, nyilatkozataiban visszatérő elem a kereszténység nemzet- és országépítő szerepének kihangsúlyozása, retorikai csomópontokként bukkannak fel a keresztény értékorientáció elemei beszédeiben. Ebben az időszakban a nyilatkozatai még kevésbé személyesek, a kereszténység, mint a személyes életvitelt befolyásoló tényező vagy mint kiemelt referenciapont, kevésbé kap hangsúlyt. Jellegzetes példa a 2000 decemberében, az Új Ember hetilapban megjelent interjú⁹ ami az egyértelmű kereszténység melletti kiállása ellenére („Nincs kétségem afelől, hogy Magyarország és kereszténység, a magyarok és a történelmi egyházak egymástól nem választhatók el”) valahogy mégis súlytalan tud maradni, és inkább a felkészült politikus szólal meg, mint a tanúságtevő, hívő ember („A karácsony különösen fogékonnyá tesz bennünket mindarra, aminek láttán érezhetjük: bizonynal létezik egy ember feletti szándék, amely rajtunk keresztül okosan és gondviselően igazgatja a világot”).

2005 decemberében a Keresztény Értelmiségi Szövetség (KÉSZ) kaposvári csoportja és a Polgári Magyarországért Alapítvány szervezésében létrejött közönségtalálkózón¹⁰ beszélgetett Orbán Viktor Balás Béla kaposvári püspökkel és Balog Zoltánnal „a kereszténységről, közeletről, az országról, Magyarországról és az Isten országáról”. A beszélgetés időzítése a 2006-os választásokat megelőző advent időszakára esett, a hangvétele mindvégig személyes volt: lényegében Orbán pályájának legfontosabb tanúságtétele

⁹ Egyre nagyobb hittel – Beszélgetés Orbán Viktorral ünnepről, magyarságról, kereszténységről. Új Ember 2000. december 24-31. LVI. évf. 52-53.

¹⁰ <http://www.civiljuttub.hu/play.php?vid=6785#.UGKb8K61B1I>

hangzott el itt. A miniszterelnök-jelölt felvázolta keresztény „pályaképét” – keresztény családba született, vallásos nagyszülők, vallástalan fiatalkor majd a hívő katolikus feleség hatására meginduló belső változások – a hit felé fordulás. A személyes hit-történet keretében, már a beszélgetés első felében megjelenik az elhívattatás motívuma: *„nekem az országot kell építenem, kis o-val, az országot – ami a magyar nemzet e világi országa –, és nagy O-val is, az országot, Isten országát, és ez a magasabb rendű célja és értelme annak, amit teszek”*¹¹. Egyértelműen a legnagyobb lélekszámú keresztény felekezetnek tett gesztusként értelmezhetők a következő mondatai: *„Lassan kezdem megérteni, bár református vagyok, hogy az ember akkor a legerősebb, amikor térden áll”*¹². Az idézett interjú Orbán keresztény hitvallásának foglalatát tartalmazza és az sem véletlen, hogy egy kifejezetten katolikus közönség előtt beszél először szélesebb körben személyes érzéseiről, élményeiről, vallási elkötelezettségéről. Az interjú kiválóan alapozza meg a vívódó, sokszor elbizonytalanodó, de hitéből folyton erőt merítő felekezetek feletti kereszténydemokrata politikus képét.

A 2006-os választási vereséget követően Orbán vallási retorikája személyesebbé válik úgy, hogy emellett prófétai víziók, néha apokaliptikus hangok is megjelennek beszédeiben. A politika dimenziójában a Jó és a Rossz kozmikus háborújának színterét látja, a két egymást követő választáson elszenvedett vereség próbatétel: *„Nem az ellenfél programja, nem az eszméi kerekedtek fölénk, valójában a pénzük vert meg bennünket. (...) A helyzet úgy áll, hogy a sok pénz legyőzte az Igazságot”*¹³. Magának a várbeli beszédnek a hangvétele alapvetően optimista, küzdelemre szólítja fel a híveit, hogy ne nyugodjanak bele a történésekbe, ne fogadják el a vereséget – az egész beszéden végigvonul a harc, a háború analógiája. Orbán a vereség felelősségét és teljes súlyát magára vállalja, ez a tette a hívő támogatók számára az imitatio dei aktusát idézi, így prófétai szerepköre mellett, megváltói pozícióját is erősíti a profán univerzumban.

Az ellenzéki évek alatt is tudatosan folyik az egyházakkal kötött orbáni szövetség erősítése. Egy 2008-as konferencián így fogalmaz: *„Kellenek olyan lelki vezetők, akik nevén nevezik a jót, és nevén nevezik a gonoszt, és nem mossák össze őket. Én biztos vagyok benne, hogy lesz még olyan közélet Magyarországon, amelyik ezt a segítséget észreveszi, értékelni tudja, és valójában társat lát az egyházban”*¹⁴. Ebben a beszédében egyértelműen a Fidesz-KDNP támogatására hívja fel az Egyházakat, új szövetséget ajánlva nekik.

Az elhivatottság érzetének egy sajátos kifejeződése a 2012. húsvétján az Új Embernek adott interjúban érhető tetten. Itt Orbán a saját illetve a kormányzat tudatos értékválasztásból eredő harcát, globális jelentőségűvé terjeszti ki: *„Európa szellemi világában ma fölényben vannak, akik úgy gondolják, hogy a nemzeti gondolkodásmódtól és*

11 <http://nol.hu/archivum/archiv-428887>

12 Uo.

13 Orbán Viktor beszéde 2006. május elsején a budai várban [<http://hvg.hu/valasztas2006/20060501fideszvarmaj1>]

14 Az ország lelke és az egyház – Megnyitó beszéd, Orbán Viktor, 2008 április 2. [http://2007-2010.orbanviktor.hu/hirek_list.php?item=269]

a szuverenitástól a nemzetközi és nemzetek feletti irányba kell haladni. Ennek része, hogy a teremtés jegyében létrejött keresztény családmódellet egy számunkra zűrzavarosnak tűnő világ felé akarják terelni. Másként fogalmazva: a hit, a vallás és a teremtés rendjét a valálástalanság és a tudományos világfölfogás – az istentelen kozmosz felé terelik. Ebben a környezetben van egy európai ország, melynek egyes korábbi vezetőitől megszokta a világ, hogy együtt úsznak az árral. Ma viszont az uralkodó közfelfogással ellentétes irányba haladunk: nekünk az európai civilizációról és kultúráról más értelmezésünk, fölfogásunk van”¹⁵.

A fentiek tükrében, a bevezetőben megfogalmazott kérdésünk - van-e olyan képviselte a keresztény értékeknek a politikai mezőben, amelyet egy hívő katolikus biztonssággal választhat – könnyen megválaszolható. A Fidesz-KDNP pártszövetség választhatóságát a katolikus klérus próbálja direkt vagy indirekt módon (JUHÁSZ – MÁTÉ-TÓTH 2004:44) legitimálni közel másfél évtizede. Habár az a különutas szemlélet, amelyet 2010 óta a kormányzat képvisel, távol áll a modern nyugati kereszténydemokrata pártok gyakorlatától és szellemiségétől (CASANOVA 1995), az orbáni kormányzat elkötelezettsége a centrista erőter irányt megóvja bármilyen szélsőség felé történő elbillenéstől és az egyház társadalmi tanításával ellentétes álláspontok képviselésétől. Az a „kovász” amelyet Semjén Zsolt a KDNP-ben lát a pártszövetségben, a fentiek alapján betöltötte szerepét: a kereszténydemokrata értékrend felvállalása sokkal inkább tűnik tényleges világnézeti elkötelezettségnek, mint egy pragmatista választás vagy politikai marketing eredményének. Orbán Viktor személye is hasonló megítélés alá esik, a vezérelvű demokrácia működési dinamikáinak sajátosságaihoz tartozik a vezető imázsának tudatos formálása és a magyar viszonyok között Orbán szerepe a nemzet- és felekezetek feletti, megfontolt keresztény politikusé lett.

Ha a ma kormányzó jobboldali pártszövetség „választhatóságát” vizsgáljuk, akkor láthatjuk azt, hogy a magyar politikai térben a Fidesz-KDNP nem egyedülálló entitásként van jelen, deklaráltan keresztény értékeket valló pártként a JOBBIK is harcba indul a katolikus szavazatokért, habár a párt egyházi megítélése korántsem olyan pozitív¹⁶ mint a Fidesz-KDNP esetében. Jelen tanulmánynak nem célja a JOBBIK vallási elkötelezettségének és egyházpolitikai irányvonalának elemzése, azonban a párt programjának ismeretében egyértelműen kiviláglik, hogy a JOBBIK is célcsoportjának tekinti a sokak által a Fidesz-KDNP elkötelezett szavazói bázisának tekintett hívő katolikus réteget.

Mindezeket tekintetbe véve adódik egy adekvát kérdés: a hívő katolikus kire szavazna 2012-ben?

¹⁵ „A magyar ügy nem véletlenül vált ki rokonszenvet” Ünnepi beszélgetés Orbán Viktor miniszterelnökkel. Új Ember 2012.04.08-15. [http://ujember.hu/index.php?option=com_k2&view=item&id=18918:%E2%80%9Ea-magyar-%C3%BCgy-nemv-%C3%A9letlen%C3%BCL-v%C3%A1lt-ki-rokonszenvet%E2%80%9D]

¹⁶ A Keresztény Értelmiségiek Szövetségének (KÉS) elnöke Osztie Zoltán egy 2010-es Magyar Hírlapnak adott interjújában jelentette ki, hogy a „keresztény ember számára a JOBBIK elfogadhatatlan” [http://www.magyarhirlap.hu/hatter/kereszteny_ember_samara_a_jobbik_elfogadhatatlan.html]. Hasonló állásfoglalásként értelmezhető a 2009 őszén a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia által kiadott körlevél is, ami az újpogányság és az „ősmagyarkodó” tendenciák ellen emeli fel a szavát, amelyek elsődlegesen a JOBBIK szavazói bázisának jellemzői közé tartoznak.

Az empirikus rész módszertana - Európai Társadalomtudományi Elemzések (EUTE)

A dolgozat empirikus részének elméleti alapvetését Rosta Gergely (2004:123) felvetése alapján abban látjuk, hogy a politikai attitűdök többségében összefüggnek a vallásossággal. A cikk kérdésfelvetése kapcsán ezt főleg a FIDESZ-KDNP pártszövetség választása, a katolikus felekezeti tagság és a vallásosságot indikáló változók tekintetében vizsgáljuk.

A tanulmányban felhasznált adatbázis, az Európai Társadalomtudományi Elemzések nemzetközi összehasonlító kutatás ötödik sorozatának felvételét a Magyar Gallup Intézet készítette és szervezte. A minta összeállítása szempontjából elmondható, hogy a kutatást országos, 15 éves és ennél idősebb polgárok mintáján végzik. Ez az országos minta a Magyarországon élő 15 éves és idősebb magyar népességet reprezentálja az alábbi dimenziók szerint: - nem; - életkor; - iskolai végzettség; - településtípus és - régió. A minta tehát a felsorolt dimenziók szerint reprezentatív, valószínűségi minta, ami többlépcsős, arányosan rétegzett kiválasztással készült. Az ötödik felvétel idején (2010 október – december) a minta kiválasztásánál háztartási címlistából indultak ki a kutatók. A mintanagyságról elmondható, hogy csökkenő mintavételi módszerrel zajlott az adatfelvétel, és összesen 1561 sikeres interjú készült el, a válaszadási arány 49,15 százalék. A vizsgálat lakossági mintája kétlépcsős véletlen mintavétel során került elkészítésre. A kutatást standardizált kérdőívvel, a kérdezett lakásán történő, a személyes kérdőíves interjú módszerével folytatták le a Magyar Gallup Intézet kérdezőbiztosai.¹⁷

Az adatbázist internetről töltöttük le, és elvégeztük rajta a szükséges módosításokat, hogy összevethető legyen Tomka Miklós eredeti cikkével. Az adatok feldolgozásához az SPSS statisztikai programot használtuk fel.

Felekezeti tagság és pártválasztás

A 2010-es évben a FIDESZ-KDNP szövetség támogatottsága alapján a legerősebb magyar pártszövetség, a teljes lakosság köréből 63,5 százalék mondta, hogy egy vasárnap esedékes választáson rá szavazna. A 2010-ben tartott általános választás a szövetség kétharmados győzelmét hozta, és alkotmányozó többséghez juttatta az országházban. A formáció vitathatatlan dominanciája a kortárs politikai erőterben tehát egyértelműen látható az adatokból. A vallásosság és a pártválasztás mélyebb összefüggései az 1. táblázatból olvashatóak le. A teljes népességhez képest a katolikusok pártválasztása egységes képet mutat. A FIDESZ-KDNP esetében a katolikus választók aránya maga-

17 ESS5 – 2010 Documentation Report, THE ESS DATA ARCHIVE. ver. 2.1.1 pp. 95-101.

sabb, míg minden más nagyobb parlamenti párt esetében a katolikus választók aránya alacsonyabb, mint az össztársadalmi arányuk. Ez az összefüggés azt mutatja, hogy ha valaki katolikusnak van keresztelve és jelenleg az egyház tagja, akkor nagyobb eséllyel szavaz a FIDESZ-KDNP-re (69,8%, 6,3 százalékkal magasabb arány, mint a teljes társadalomra vonatkozó) és alacsonyabb eséllyel szavaz bármely másik pártra. Az összefüggés empirikus próbáját e tanulmány következő fejezetében többváltozós statisztikai módszer segítségével is elvégezzük.

1. táblázat - Pártpreferencia százalék (összes megkérdezett és katolikusok)

	Összes megkérdezett	Katolikusok	Vallásos katolikus vallásgyakorlók*
FIDESZ-KDNP	63,5	69,8	79,4
MSZP	16,9	16,1	9,5
JOBBIK	11,5	7,8	4,8
LMP	6,4	3,9	4,8
N	865	400	124

*A táblázatba csak az N>10 támogatóval rendelkező formációk kerültek be. * legalább havonta egyszer járnak templomba, és a szubjektív vallási önbesorolás skálán 5-ösnél nagyobb értéket választottak (a skála 0 – 10-ig terjed)*

A képet árnyalja, ha vallásgyakorlási kritériumokat állítunk a katolikus egyháztag-ság mellé. Amennyiben csak azon hívek csoportját vizsgáljuk, akik legalább havonta egyszer járnak templomba, és a vallási önbesorolás skálán ötösnél nagyobb értéket választottak, azaz rendszeres templomba járók és magukat vallásosnak tartják, a FIDESZ-KDNP előnye még inkább szembeötlő. A FIDESZ-KDNP szavazók aránya ebből a körből 79,4 százalék, amely erősen felülreprezentált az össztársadalmi arányhoz képest. A Magyar Szocialista Párt és a Jobbik Magyarországért mozgalomra szavazó vallásgyakorló vallásos katolikusok aránya kifejezetten alacsony, alacsonyabb össztársadalmi arányuknál és a teljes katolikus mintában vett arányuknál is. A katolikus szavazók, illetve a vallásgyakorló katolikus szavazók inkább preferálják a FIDESZ-KDNP párt-szövetséget, mint bármely másik pártot. Kifejezetten népszerűtlen körökben a szoci-alista párt és a Jobbik. A Lehet Más a Politika ökopárt azonban az adatok tanulsága szerint rendelkezik egy kicsi ám stabil katolikus maggal.

Vallásosság és pártválasztás

A vallásosság igen fontos tényező a pártválasztás szempontjából. Az EUTE kérdőívben egy 0 –10 fokú személyes önbesoroláson alapuló skálán a megkérdezettek maguk ítélik meg saját vallásosságuk mértékét. A kérdésre válaszolt magasabb skálaérték nagyobb fokú személyes vallásosságot jelent, a válaszokat a 2. táblázatban mutatjuk be. Amennyiben a teljes lakosságot vizsgáljuk, látható, hogy a magukat vallásosabbnak tartó megkérdezettek eleve magasabb eséllyel preferálják szavazatukkal a FIDESZ-KDNP pártszövetséget (vallásossági átlag 5,11), felekezeti tagságuktól függetlenül. A Magyar Szocialista párt (3,68-as átlag) és a Jobbik (3,72) támogatói hasonló mértékben tartják magukat vallásosnak. Az LMP tábora a legkevésbé vallásos, 3,11-es átlagértékével.

2. táblázat - Mennyire tartja vallásosnak magát – pártonkénti megoszlásban
(akik az adott pártra szavaznának), átlag (minden vallás)

Párt neve	Átlag	Szórás	N
FIDESZ-KDNP	5,11	3,05	559
MSZP	3,68	3,11	147
JOBBIK	3,72	2,92	101
LMP	3,11	3,25	56

00= Egyáltalán nem vallásos, 10= Nagyon vallásos, a táblázatba csak az $N > 10$ támogatóval rendelkező formációk kerültek be

A Római Katolikus Egyházhoz tartozó pártválasztók körében a vallásosság alakulását a 3. táblázat mutatja meg. Látható, hogy a FIDESZ-KDNP-re szavazó katolikusok a leginkább vallásosak (6,17-es átlag), míg az MSZP-re szavazók a legkevésbé (4,92-es átlag). A Lehet Más a Politika párt katolikus szavazói közel olyan vallásosak (5,94-es átlag), mint a katolikus FIDESZ-KDNP szavazók, számuk azonban alacsony, kevéssel van túl az egy tucat fön. A Jobbik Magyarországért Mozgalom szavazóinak átlaga 5,09, amely éppen csak több, mint a szocialista szavazóké.

3. táblázat - Mennyire tartja vallásosnak magát – pártonkénti megoszlásban
(akik az adott pártra szavaznának), átlag (csak katolikusok)

Párt neve	Átlag	Szórás	N
FIDESZ-KDNP	6,17	2,43	286
MSZP	4,92	2,54	66
JOBBIK	5,09	2,58	32
LMP	5,94	2,9	16

00= Egyáltalán nem vallásos, 10= Nagyon vallásos, a táblázatba csak az N>10 támogatóval rendelkező formációk kerültek be

A kapott eredmények ismeretében elmondható, hogy a FIDESZ-KDNP formáció választói a leginkább vallásosak. A Jobbik és az MSZP szavazóinak hasonló mértékű vallásossága visszaigazolást ad azon elgondolásunknak, hogy a katolikus egyháztagság és a FIDESZ-KDNP választása között speciális kapcsolat létezik hazánkban.

Templomba járás és pártválasztás

A templomba járás az intézményes vallásgyakorlás egyik leginkább hasznos vallás-szociológia indikátora. A katolikus vallás gyakorlása szempontjából kiemelt fontosságú a templomba járás, mivel az egyház előírása szerint a híveknek hetente egyszer szent-miséen kell részt kell venni. Az intézményes vallásossággal meglévő személyes kapcsolatot tehát jobban mutatja be a templomba járás gyakorisága, mint például az imádságé, melyet intézményi kötődés nélkül is végezhetnek a hívek. A teljes társadalom templomba járással kapcsolatos adatait a 4. táblázatban jelenítettük meg.

A templomba járással kapcsolatban elmondható, hogy kizárólag a FIDESZ-KDNP szavazók körében találunk olyan személyeket, akik naponta (0,9 százalék) vagy hetente többször (1,4 százalék) járnak templomba. A hetente egyszer történő templomba járás is a FIDESZ-KDNP szavazók körében a legmagasabb, 12,7 százalék, mely több mint 5 százalékkal előzi meg a második helyezett Lehet Más a Politikát (7,1 százalék). Az MSZP (5,4 százalék) és a Jobbik (4 százalék) szavazói közül lényegesen kevesebben járnak hetente templomba.

A havi templomba járók esetében is a FIDESZ-KDNP szavazói között tapasztalható a legmagasabb arány (11,8 százalék). A nagy vallási ünnepeken a legaktívabbak a Jobbik szavazók (23,68 százalék), itt a legalacsonyabb értéket az MSZP szavazói hozták 18,9 százalékos eredményükkel. A ritkábban kategóriát hasonló, 25 százalék körüli aránnyal választották a FIDESZ-KDNP, az MSZP és a Jobbik szavazói, míg az LMP szavazói közül 14,3 százalék jelölte meg. A templomba soha nem járók a Lehet Más a Politika szavazói körében találhatók meg a legmagasabb arányban (46,4 százalék), őket az MSZP szavazók követték 41,2%-os aránnyal, majd a Jobbik szavazók 39,6 százalékos aránnyal. A FIDESZ-KDNP szavazói közül csupán 26,2 százalék nem jár soha templomba. Az eredményekből kitűnik, hogy a FIDESZ-KDNP pártszövetség szavazóbázisának a többsége kapcsolatban van az intézményes vallásossággal. Közülük 26,8 százalék legalább havi szintű templomba járó, mely igen erős kapcsolatnak mondható.

4. táblázat - Milyen gyakran jár templomba – pártonkénti megoszlásban százalék (minden vallás)

	FIDESZ-KDNP	MSZP	JOBBIK	LMP
minden nap	0,9	1,4	-	-
hetente többször	1,4	0,7	-	-
hetente egyszer	12,7	5,4	4	7,1
havonta legalább egyszer	11,8	7,4	5,9	10,7
csak nagyobb vallási ünnepeken	21,5	18,9	23,8	21,4
ritkábban	25,4	25	26,7	14,3
soha	26,2	41,2	39,6	46,4
N (100%)	558	148	101	56

a táblázatba csak az N>10 támogatóval rendelkező formációk kerültek be

Amennyiben a katolikus pártválasztók esetében vizsgáljuk meg a templomba járás gyakoriságát, hasonló eredményre jutunk. A FIDESZ-KDNP pártszövetséget választó katolikusok a legaktívabb templomba járók. A legaktívabb 1,4 százalék naponta, míg 1,1 százalék hetente többször jár közülük templomba. A más pártot választó katolikusok között nincsen olyan személy, aki heti egyszeri alkalomnál gyakrabban járna templomba. A hetente egyszer templomba menők aránya a FIDESZ-KDNP szavazó katolikusokon belül a legmagasabb, 16,8 százalék. Őket követi a Lehet Más a Politika szavazó katolikusok tábora 12,5%-al, a Jobbik szavazók 9,4 százalékkal és az MSZP szavazók 6,2 százalékkal.

A havonta legalább egyszer templomba járók közül a legnagyobb értékkel az LMP szavazói bírnak (25 százalék), őket követik a FIDESZ-KDNP szavazók 15,8 százalékkal. Az MSZP szavazók 12,3 százaléka tartozik ebbe a kategóriába, míg a Jobbik szavazók 9,4 százaléka.

A templomba soha nem járó kategóriában a legnagyobb arányt a Jobbik szavazói (25 százalék) érték el, ám őket szorosan követik az MSZP szavazók 24,6 százalékkal. Az LMP katolikus szavazóinak 12,5 százaléka, míg a FIDESZ-KDNP katolikus szavazóinak 11,6 százaléka nem jár soha templomba.

A vallásgyakorlás részvételi indikátora alapján tehát elmondható, hogy a legaktívabbak a FIDESZ-KDNP katolikus szavazói. Őket követi a Lehet Más a Politika katolikus magja. Az MSZP és a Jobbik katolikus szavazói hasonló aktivitási szinten mutatnak a templomba járásban.

5. táblázat - Milyen gyakran jár templomba – pártonkénti megoszlásban százalék
(csak katolikusok)

	FIDESZ-KDNP	MSZP	JOBBIK	LMP
minden nap	1,4	-	-	-
hetente többször	1,1	-	-	-
hetente egyszer	16,8	6,2	9,4	12,5
havonta legalább egyszer	15,8	12,3	9,4	25
csak nagyobb vallási ünnepeken	25,3	27,7	31,2	43,8
ritkábban	28,1	29,2	25	6,2
soha	11,6	24,6	25	12,5
N	285	65	32	16

a táblázatba csak az $N > 10$ támogatóval rendelkező formációk kerültek be

PLUM ordinális regresszioelemzés a FIDESZ-KDNP-re szavazás esélyére

Az eddigi leíró statisztikai összefüggések azt a képet látszanak alátámasztani, hogy a katolikus felekezeti tagság, a vallásosság és a FIDESZ-KDNP pártszövetség választása erős összefüggésben áll egymással. Hipotézisünk szerint a katolikus felekezeti tagság növeli a Fidesz-re szavazás esélyét, mint ahogy a magasabb fokú személyes vallásosság és a templomba járás aktívabb foka is. Elgondolásunk empirikus próbáját a PLUM (Polytomous Logit Universal Models) ordinális regresszió eljárás segítségével végezzük el.¹⁸ Ez az eljárás lehetővé teszi, hogy pontos előrejelzéseket adjunk ordinális skálás változók alapján, akár több kategória vonatkozásában is. Az elemzésben a FIDESZ-KDNP szavazás esélyét kívánjuk vizsgálni, háttérváltozók segítségével. A függő változó a FIDESZ-KDNP pártszövetségre szavazás, dichotóm formában. Ordinális mérési szintű magyarázó változóként bevontuk a templomba járás gyakoriságát. Nominális mérési szintű, dichotóm magyarázó változó a katolikus felekezeti tagság (lásd: 6. táblázat). Az eljárásba bevontuk magas mérési szintű kovariánsnak a személyes vallásosságot tíz fokú skálán mérő változót is.

A modell illeszkedik, a „link function” módszernek a több heterogén csoport kezeléséhez megfelelő beállítást választottuk. (Complementary Log-log, χ^2 : 96,022, df 8, sig 0,000). Az illeszkedés tesztje megfelelő, így a modell eredménye leolvasható és elemezhető (Az illeszkedés jóságára vonatkozó Khí négyzet értéke 110,359, df 100, sig 0,225). A modell R² értéke megfelelő (Cox and Snell 0,060, Nagelkerke 0,082,

18 Ez az eljárás bekerült az SPSS programrendszerbe a 15-ös verziószámától kezdve

McFadden 0,047). Összességében a modell statisztikailag elfogadható és releváns információkat tartalmaz.

6. táblázat – kategóriák megoszlása a PLUM elemzésben

		N	Százalék
FIDESZ 1 -es ha Fidesz szavazó	1,00 Nem Fidesz szavazó	993	64,0%
	2,00 Fidesz szavazó	558	36,0%
Katolikus 1 - igen - 2 - nem	1,00 Katolikus	635	40,9%
	2,00 Nem katolikus	916	59,1%
Milyen gyakran jár templomba? (eltekintve a nagy ünnepektől és családi eseményektől)	1 Minden nap	7	0,5%
	2 Hetente többször	15	1,0%
	3 Hetente	120	7,7%
	4 Legalább havonta egyszer	130	8,4%
	5 Csak nagy ünnepeken	310	20,0%
	6 Ritkábban	396	25,5%
	7 Soha	573	36,9%

A modell legfontosabb eredményeit a 7. táblázat tartalmazza. Ennek alapján elmondható, hogy statisztikailag szignifikáns hatással bír a FIDESZ-KDNP-re szavazás szempontjából a személyes vallásosság foka. Az ordinális regresszió eredménye alapján esélyeket tudunk kiszámolni, amelyek egy esemény bekövetkeztét valószínűsítik. Jelen esetben a FIDESZ-KDNP szavazás bekövetkeztének esélynövekedését próbáljuk becsülni bevont háttérváltozóink segítségével. Minden egyes fokozat emelkedés a 10 fokú skálán, azaz a vallásosság erősödése fokenként 0,048-as eséllyel növeli a FIDESZ-KDNP választásának bekövetkeztét (sig. 0,002). Ez azt jelenti, hogy például egy 8-as érték 0,384-es eséllyel (ordered log odds) jelent 1-el nagyobb értéket a FIDESZ változó esetében, azaz jelent FIDESZ-KDNP szavazást. A katolikus felekezeti tagság 0,202-es eséllyel növeli a FIDESZ-KDNP választás bekövetkeztét (sig. 0,008).

A templomba járás kapcsán elmondható, hogy nem minden kategóriája szignifikáns, ám a becslés összességében azt mutatja, hogy minél gyakrabban jár valaki templomba, annál valószínűbb, hogy a FIDESZ-KDNP-t fogja választani a pártok versenyében. A hetente templomba járás 0,6-os eséllyel növeli a FIDESZ-KDNP választását, 0,001-es szignifikancia szinten. Ez az összefüggés nagyon erős kapcsolatot mutat a heti szintű templomba járás és a pártpreferencia között a jobbközép pártszövetség esetében. A havi templomba járás 0,412-vel növeli a FIDESZ-KDNP választás esélyét 0,007-es szinten, amely szintén erős összefüggés. Az ennél ritkább templomba járást mutató kategóriák nem szignifikánsak. Összességében a modell jól mutatja, milyen elemiek a vallásosság és a felekezeti hovatartozás összefüggései a FIDESZ-KDNP pártszövetség választásával.

7. táblázat: Paraméter becslések a modell alapján

		Becslés	Std Hiba	Wald	df	Sig.
Küszöb	[FIDESZ-KDNP szavzó = 1,00, Igen]	,450	,060	56,113	1	,000
	Vallásosság foka	,043	,014	9,458	1	,002
	[Katolikus=1,00, Igen]	,202	,076	7,089	1	,008
	[Katolikus=referencia, nem]	0a	.	.	0	.
	[templomba járás =1, Naponta]	1,043	,707	2,173	1	,140
	[templomba járás =2, Hetente többször]	,509	,396	1,655	1	,198
Eredmény	[templomba járás =3, Hetente]	,600	,176	11,596	1	,001
	[templomba járás =4, Havonta egyszer]	,412	,153	7,293	1	,007
	[templomba járás =5, Csak nagy ünnepeken]	,161	,102	2,488	1	,115
	[templomba járás =6, Ritkábban]	,159	,088	3,235	1	,072
	[templomba járás=7, referencia, Soha]	0a	.	.	0	.

Az empirikus összefüggések vizsgálata egyértelműen igazolta, hogy kiemelt összefüggés található a felekezeti tagság és a FIDESZ-KDNP pártszövetség választása között. Hipotézisünk, miszerint a katolikus felekezeti tagság növeli a FIDESZ-KDNP szavazás esélyét beigazolódott. Egyúttal bizonyítást nyert, hogy az erősebb személyes vallásosság is hasonló eredménnyel jár. A templomba járás gyakoribb volta szintén hasonló eredményre vezet. Ez az összefüggés a többi vizsgált párt közül egyetlen egy esetében sem tapasztalható meg. Egyetlen figyelemre méltó eredményt a Lehet Más a Politika erős katolikus bázisa hozott, ám ebben az esetben is gyengébbek a vallási összefüggések, mint a FIDESZ-KDNP esetében, illetve a mintába került elemszám túl alacsony a kifinomultabb elemzés elvégzéséhez.

Összegzés

A cikk eredményei alapján első dolgunk újra feleleveníteni Tomka Miklós állítását (1995b), miszerint a hívő katolikus a mi véleményünk szerint is nyugodtan adhatja a szavazatát 2012-ben bármely demokratikus pártra, amely a politikai versengés törvényt szabta keretei között működik. A konkrét elemzések eredményei alapján ugyanakkor beigazolódott a hipotézisünk, miszerint hazai kontextusban kapcsolat mutatkozik a katolikus felekezeti tagság, a vallásosság és vallásgyakorlás, valamint a FIDESZ-KDNP

pártszövetség választása között. Ennek alapján nagy biztonsággal állíthatjuk, hogy ebben az esetben összefügg a vallásosság és egy párt iránti rokonszenv. Elméleti szinten körbejártuk a politikai formáció múltját, és nagy léptekben eljutottunk a jelenig, ahol az már világos politikai célként tűzte ki a keresztény értékek képviselését kormányzati munkájában. A kormánypártok intézkedései, világnézete, politikusai inherens módon apellálhatnak a katolikus hívek szimpátiájára, és próbálják megszerezni szavazataikat. Ez a folyamat nem is sikertelen, mint ahogy a számokból leolvasható. Azonban a pluralizmus, mások jó szándékának a feltételezése és a demokratikus értékek elfogadása a magyar politikai rendszer szempontjából is kiemelt értékek. Éppen ezért még a vallásos katolikusok közül is sokan választják a többi alternatíva valamelyikét, azaz valamelyik másik hazai pártot. A demokratikus és pluralizmust elfogadó alternatívák pedig adóttak, tehát az egyház társadalmi tanításának megfelelően (TOMKA 1995b:168-171) a hívő katolikusok több párt közül is választhatnak. Az már más lapra tartozó kérdés, hogy a nagy többségük a cikkben részletezett okok miatt és bemutatott tendenciák mentén stabilan a FIDESZ-KDNP pártszövetség szavazója marad.

Irodalom

- CASANOVA, JOSÉ (1995): *Vallás és közösség Kelet és Nyugat-Európában*. In: 2000. fi. 1995/4. pp. 6-11.
- CSIZMADIA ERVIN (2006): „Politikai vezetők és politikai környezet II.: magyar miniszterelnökök egy változáselmélet tükrében”. *Politikatudományi szemle* XV. évfolyam 2006. 4. szám, p. 5-40
- ENYEDI ZSOLT (2004): „A voluntarizmus tere. A pártok szerepe a törésvonalak kialakulásában”. *Századvég*, 33. szám.
- JUHÁSZ VALÉRIA – MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS (2004): *Vallási Közösségek az Írott Sajtóban*. Jatepress, Szeged.
- KAMARÁS ISTVÁN (2003): Kis magyar religiográfia. *Pro Pannonia*. 340-357. old. Pécs
- KISS BALÁZS (2003): *Kampány és tabloidizáció. A perszonalizáció jelensége* In: Sárközy Erika - Schleicher Nóra (szerk.): *Kampánykommunikáció*, Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 9-40.
- KÖRÖSÉNYI ANDRÁS (2003): „Politikai képviselő a vezérdemokráciában.” *Politikatudományi Szemle*, 4. 5–22. pp.
- ROSTA GERGELY LÁSZLÓ (2004): *Vallásosság, Politikai Attitűdök és Szekularizáció Nyugat-Európában 1981-1999*. BKÁE PhD értekezés. Budapest.

- TOMKA MIKLÓS (1995a): *Szavazhat-e a hívő katolikus az MDF-re, vagy a KDNP-re?*
In: Tomka Miklós (szerk.) *Csak katolikusoknak*. Corvina Kiadó, Budapest. pp. 149-174.
- TOMKA MIKLÓS (1995b): *Európa változó (?) értékrendje*. In: *Mérleg*, 1995/3. pp. 333-343.
- TOMKA MIKLÓS (1998): Egy új társadalmi-politikai szereplő. Vallás és egyház a rendszerváltozás folyamatában. In: *Társadalmi Szemle* 1998. 8-9. szám pp. 19-34.

A vallás értékszociológiai vizsgálata egy regionális elemzés tükrében

A vallás és az értékek¹ egymást átfedő, közös töről fakadó jelenségekként értelmezhetők (FÖLDVÁRI 2009). A két terület összefonódásába óhatatlanul botlunk bele a vallásszociológia, az értékszociológia vagy akár a kultúra szakszociológiájának tágabb perspektívájából kiindulva, de más tudományok felől (antropológia, humánétológia) közelítve is egyértelműnek tűnik a kapcsolat. Jelen tanulmány célja, hogy egyrészt – cikkünk terjedelmi korlátainak figyelembe vételével – felvázolja a két terület összekapcsolódásának elméleti vonatkozásait, másrészt pedig egy empirikus elemzés segítségével megpróbáljon alaposabb összefüggéseket feltárni a vallásosság különböző típusai, valamint az értékpreferenciák világa között. Kutatásunk a Campus-Lét Kutatás 2010-es, a Debreceni Egyetemen hallgatóinak körében felvett 2384 fős, nem véletlenszerűen kialakított, de nemre és karra súlyozott adatbázisát használta fel.² A kérdőív a Rokeach-féle értékeszt 36 itemes (18 eszköz- és 18 célértéket tartalmazó) kérdésblokkjával térképezte fel a diákok értékrendszerét, amelyet aztán a felekezeti hovatartozás, majd a vallásosság másik két dimenziójának felhasználásával (egyházias, maga módján vallásos, nem vallásos tipológia, valamint a vallásos közösségi aktivitás három fokozata) vizsgáltunk meg. Az elemzésünk során az értékek átlagait, rangsorát, faktoranalízist, valamint a faktorok és a vallásosság különböző dimenzióinak viszonylatában varianciaanalízist használtunk fel.

Az értékek és a vallás kapcsolatáról

Csányi Vilmos (1994) a biológia és a kultúra koevolúciója kapcsán ír olyan biológiaiilag meghatározott tulajdonságokról, amelyeknek magas szintű megjelenése kizárólag az emberi társadalmakra jellemző: ezek a szocialitás, a tárgyak kedvelése, valamint a

¹ SCHWARTZ (2003) szerint az értékek sajátosságai a következők: fogalmak vagy hiedelmek, a lét kíváncsatos végállapotaira vagy a kíváncsatos viselkedésre vonatkoznak, túlnőnek specifikus helyzeteken és szituációkon, vezetik a viselkedések és események szelekcióját, értékelését, valamint viszonylagos fontosságuk szerint rangsorolódnak.

² Campus-Lét a Debreceni Egyetemen – Csoportok és csoportkultúrák c. OTKA-kutatás (K=81858). A kutatás vezetője Prof. Szabó Ildikó.

szabálykövetés mechanizmusa. A csoporttársadalmak „magasabb” fokán és az emelkedő lélekszámmal a társadalmak összehangolásának egyik alapvető egységévé az ideák válnak. Ilyenek lehetnek – írja Csányi – a legendák, az eredetmítoszok, a vallás, az értékek és a normák. Ezen szféra egyrészt a közös identitás alapját képezve meghúzza a csoport határait, és összehangolja a különböző élettereken szükséges szabályokat és követelményeket. Az ideák a társadalmak fennmaradását és szaporodását szolgálják, így fennmaradásuk kiemelkedő fontosságú. Nem meglepő tehát, hogy ezek generációk közötti átadása a csoport szempontjából kulcsfontosságú momentumot képez.

A biológiai és környezeti adottságok azonban, amely kiindulópontot képeznek a vallás és az értékek kialakulásban, nem csak a humánetológia szemszögéből kerülnek vizsgálódásunk homlokterébe. Azon értékiszociológiai elméleteknek is kikerülhetetlen részeit képezik ezen elemek, amelyek az értékvilágok konstruálódásának folyamatát kívánják nyomon követni vagy feltérképezni. A hazai szakirodalomban ennek talán egyik legalaposabb logikai láncát Hankiss Elemér (1977) vázolta fel, aki a társadalmi tudat szintjét egy olyan rendszerszintnek írja le, amely rugalmas, széles bázison nyugszik, a valóságot a társadalom szempontjából érzékeli, valamint a jelenségekre adekvát reakciókat ad. Az így megfogalmazódó válasz kontrollálja az egyéni viselkedéseket egyfajta szabályrendszerrel írva elő, amely ugyanakkor a közérdeket is szolgálja. A szabályrendszerek kiterjednek a mindennapi együttélés területére, a gazdasági tevékenységekre, valamint a gondolkodás struktúráira (ide tartoznak a különböző eszmerendszerek is). S ezen szférák bár tartalmazhatnak ellentmondásokat, ezek feloldása egy jól működő rendszerben megtörténik, s a társadalmi tudat közös logikára épülő rendszere összefoglalja, rendszerbe szervezi a közösségek működését. A két gondolatmenet – bár eltérő tudományterületekről indul ki – jól láthatóan cseng egybe (mind a kettő a közösségi léttel és a szabálykövetés tényével operál), és prognosztizál közel hasonló reakciókat, mechanizmusokat egy közösség fennmaradásának érdekében. Szintén közös a két logikában a különböző szintek, szférák összehangolásának kívánalma, amelyben egy egységes (környezeti-biológiai adottságokba beágyazott) világlátási mód kristályosodik ki az egész társadalmat átfogva.

Schwartz (2003) szerint az emberi létezés három univerzális feladatsorára minden egyénnek és társadalomnak válaszképesnek kell lennie – ezek a biológiai szükségletek, a szociális interakciók összehangolása, valamint a túlélés kérdésköre. S bár az egyes értékek Schwartz szerint nem tekinthetők univerzálisnak (s ez nagyban megnehezíti pl. a különböző kultúrák és világvallások komparatív elemzését), ún. motivációs érték-típusok modellezésére lehetőség nyílik (pl. proszociális, élvezeteket kedvelő, teljesítményre orientált, alkalmazkodó stb).

Az értékek definíciós kísérleteit áttekintve szintén számos olyan momentumot találunk, amelynek szálai a valláskutatás területére nyúlnak át. Schwartz előbb említett ta-

nulmányában az értékek öt formai sajátosságával dolgozik (fogalmakat vagy hiedelmeket tartalmaznak, lét kívánatos végpontjaira vagy a kívánatos viselkedésre vonatkoznak, túlnőnek specifikus helyzeteken, vezetik a viselkedések és az események szelekcióját és értékelését, viszonylagos fontosságuk szerint rangsorolódnak) mind továbbgondolható a vallásos gondolkodás és a vallásos magatartás szemszögéből is. Váriné Szilágyi Ibolya (1987) fogalmi meghatározása azonban már távolabb esik a biológiai-környezeti meghatározottságtól (de attól végleg el nem szakad), s inkább a kultúrákutató, valamint az absztrakt gondolkodás irányába mozdít el minket – a szerző az értéket eszmei objektívációként írja le, azaz a társadalmi közgondolkodásban kikristályosodott olyan elvont hálózatként, amely valóságmozzanatokban gyökerezik. A valós társadalmi-biológiai és gazdasági közegbe történő beágyazottság következményeként az értékek hálózatának rendszere magába foglal közmegegyezésen alapuló emberi tapasztalatokat és vágyakat, emocionális elemeket, normativitást és mindezek cselekvésekben megjelenő vonzatait – mindezek pedig a vallás fogalmi szűrőjén keresztül értelmezhetők.

Elméleti logikánkat azonban meg is fordíthatjuk, és kiindulhatunk egyrészt a kultúrákutató terület felől, valamint a vallásszociológia irányából is, hogy eljuthassunk az értékek kategóriájához. „A civilizáció (struktúrája) nem racionális, de nem is irracionális módon keletkezett, hanem az emberek összeszővődéseinek egymásrautaltságának vagy függőségének bonyolult, hosszú évezredekken keresztül tartó mechanizmusa alapján” – írja T. Kiss Tamás (2008:9), majd kifejti, hogy ezen rendszerek egyre bonyolultabb struktúrákat képeznek, az emberek cselekedeteinek egy mederbe való tereléséről pedig tudatos és tudattalan belső apparátus gondoskodik. Az egyes civilizációk logikáját, sajátosságait legfontosabb alkotóelemeiket megismerve érthetjük meg – ilyen alkotóelem a vallás, a nyelv vagy az életmód kategóriája. Idézett tanulmányában a szerző – a biológiai-környezeti beágyazottság kapcsán már ismertetett, a társadalomban meglévő – részterületek összefonódását, egymás nélküli kódolhatatlanságát is taglalja. Így a civilizációk egyfajta „teljes totalitásként” működnek. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (1996) nézőpontja az egyes kultúrák szegmentáltabb megközelítését adja. Szerintük a kultúrák különböző - akár földrajzi, akár más értelemben elkülönített - rétegei sajátos értékrendekkel bírhatnak, ugyanakkor ezeket a szerzőpáros nem tekinti kizárólagos értékrendszereknek egyrészt az adott társadalomban (amelyek további rész-kultúrákra bonthatók), másrészt pedig kizárólagosságuk az egyénre nézve sem működik. Ezen rész-kultúrák között átjárás, konfrontáció valósítható meg, valamint kölcsönös hatások érvényesülnek – a fő ütközési pontok pedig többek között a következő területeken ragadhatóak meg: az életmód, a tárgyakhoz való viszony, a metakommunikáció jellegzetességei, az emberi kapcsolatok világa, valamint az értékrendszerek. Ez utóbbi egységnek a részét képezi pl. a világképek és az uralkodó értékek területe. A szerzőpáros logikája alapján kijelenthetjük tehát, hogy azokban a társadalmakban,

ahol több vallás együttélése valósul meg, a részkultúrák halmazai a vallási-felekezeti megoszlás mentén is szerveződnek. Weber (1982) a középkori feudális Európa vallási viszonyait és más, a kontinensen kívüli tradicionális társadalmakat elemezve bukkan hasonló, az előbb említett részkultúrákhoz hasonlatos jelenségre, amikor is a vallás társadalmi rétegenként eltérő etikáját, normarendszerét különbözteti meg (harcosok, hivatalnokok, középosztály, alsóbb rétegek stb.). Gondolatmenetének logikája az erkölcsi-morális szabályok, értékek társadalmi-gazdasági viszonyokba való beágyazottságának irányába mutat.

Az értékek világa a vallás definíciós kísérletei során is rendre előbukkan (pl. ROBERTSON, DURKHEIM), de találkozhatunk az értékek fogalmával azoknak az elméleteknek a jelentős részében is, amely a vallások kifejlődésének magyarázatát keresik (pl. funkcionalista vallásszociológia) (HAMILTON 1998). A vallás elválaszthatatlan az erkölcsi szabályoktól, ezen szabályok szakralizálásától, követendő és elítélendő értékek rendszerétől, elvárt magatartásformáktól, a társadalmak-közösségek összerendezésének igényétől, a szankciók különböző típusaitól – és ezáltal a közösségek fennmaradásának igényétől, amely újra csak az értékek biológiai-környezeti beágyazottságához vezet el minket. A vallások által nyújtott világmagyarázatok, rendezési elvek és az emberi élet nagy kérdéseire adott válaszok sajátos értékrendszerek pályáin mozognak, és mintegy ernyőként borulnak (a történelem folyamán igen sokáig szinte hézag nélkül) a társadalmak különböző alrendszerei felé – hasonlóképpen a civilizáció már említett „teljes totalitással” jellemezhető kategóriájához. S bár az egyes vallásszociológiai megközelítések a vallás integráló erejéről eltérőképpen vélekednek, valamint az individualizáció és a szekularizáció³ folyamata a korábbi elméletek újragondolását vagy korrigálását is eredményezte, a vallások értékrendszereinek közösségi beágyazottsága, cselekedeteinek rituális, de a hétköznapi emberek szintjén primer emberi kapcsolatokat eredményező jellege a legtöbb esetben adottnak tekinthető, és az értékek világában jelenleg is megragadható jelenség.

Törésvonalak a vallás- és az értékek mentén

Elemzésünk következő szakaszában azokat a problémaköröket próbáljuk körbejárni, amelyek kutatásunkban a vallásosság különböző típusainak egyfajta magyarázatát vagy alaposabb megértését eredményezhetik: egyrészt a felekezeti tagolódást, másrészt pedig a szekularizáció és az individualizáció folyamatát vesszük górcső alá.

3 Az individualizáció fogalmán a kultúrák individuális jegyeinek erősödését értjük – ezekben a társadalmakban a az emberek társas viselkedését a személyes céljaik határozzák meg, s ezek a célok csak kis mértékben egyeznek meg a formális szervezetek és tágabb közösségek céljaival (TRIANDIS 2003). A szekularizáció fogalmát Berger értelmezésében használjuk, amely szerint a társadalom bizonyos részei és elemei fokozatosan kerülnek ki a vallás intézményei és szimbólumai alól (idézi Rosta 2004).

A protestantizmus különböző irányzatainak megszületése Weber (1982) szavaival élve nem a gazdasági jelenségek oka, hanem bizonyos mértékig annak következménye volt. A sajátos gazdasági pozíciók különböző etikai rendszerek kialakulását eredményezte, így a protestantizmus életvezetése és értékrendszere a katolicizmus érzületi-kájához, a munka értéksemlegesebb voltához, a világrend tagolódásával együttjáró eltérő feladatrendszerekhez képest egy teljesen más életutat és magatartásmódot kínált a hívek számára. A protestantizmus, különösen annak kálvini irányzata az evilági aszkézis megvalósításával az életvezetést egy racionális rendszerre szervezte, amelynek alapjai többek között a munka hivatásként való értelmezése, egy, a katolicizmustól eltérő Isten-ember kapcsolat, a racionális gondolkodás, precizitás, pontosság és mértekettség voltak. A későbbi empirikus kutatások azonban Weber gondolatmenetét nem tekintik pontosan bizonyíthatónak (HAMILTON 1998). A magyarországi, felekezetek eltérő értékrendszerére irányuló nem túl számos kutatásban sem egyértelműek az eredmények: weberi eltérések a katolikusok és a protestánsok között hol a katolicizmus (pl. világ harmonikus és jóságos voltába vetett hit, derűlátás), (KAMARÁS 2012), más esetekben pedig a protestantizmus viszonylatában volt megragadható (pl. munka kiemelkedő szerepe, anyagiasabb attitűdök, hasznosság tudat fontossága) (BOCSI 2011). A régió felekezeti sajátosságaiból adódóan külön almintát képeznek elemzésünkben a görög-katolikus diákok (N=234, amely a minta bő tíz százalékát teszi ki). Ezen csoportban hipotéziseink szerint áttételesen kimutatható lesz a keleti kereszténységnek az individualizmust nagyobb mértékben elutasító attitűdje és a közösség fontossága - a nyugati individualizmusnak – írja Buss (2009) – a keleti kereszténység nem képezíképezheti a kulturális talaját, hiszen ebben a kultúrkörben az egyén-közösség viszony sajátos jegyekkel bír, amit az ortodox kultúrkörrel foglalkozó szakirodalom az „integral personality” fogalommal jelöl.

A szekularizációval kapcsolatos fogalmi vitákba jelen írásunkban nem szándékozunk kitérni, az értékrendszerekre gyakorolt hatását azonban bizonyos szinten érintenünk kell. Logikailag szintén ide kapcsolható az individualizmus kérdésköre, amely kiszakítja az egyéneket a normákat és a világrendet szigorúbban rögzítő közösségi ke-retek közül. Ezen folyamatok hatásai rendkívül összetettek, ha azokat az egyes emberek vallásos magatartására és gondolkodási struktúráira vetítjük. Földvári Mónika (2009) szavaival élve mindez az „egyéni szintű építkezéseket” mozdítja elő a vallásos gondolkodásban, valamint átfogó módon a vallásosság egész szféráját érinti, s kiterjed az életrvitel egészének területére is: ez a jelenség természetszerűen a stabil együttjárási minták ellenében fejt ki hatását. A vallási gondolkodás rendszerének felépítése, amelyet korábban készen kapott gondolkodási egységként is értelmezhattünk, immáron az egyén feladatává válik a szükséges források és információelemek felkutatásával és rendszerbe szervezésével együtt. Nincs olyan személy, akinek „hivatalból” lenne felada-

ta ezen személyes rendszerek csiszolása, az egyéneknek a helyesnek vélt következtetésekhez való elvezetése. A hazai szociológiában Tomka Miklós (1999) által meghonosított „maga módján vallásos” kategória közösségi integrációjának foka, arra irányuló attitűdjeinek mértéke, ha az értékszociológiai kutatások bizonyos itemeit használjuk, minden bizonnyal alacsonyabb értékeket vesznek majd fel (például a segítőkészség, makrotársadalmi beágyazottság vagy a szabálykövetés értékei). Magyarországon a vallási viszonyokat az államszocialista rendszer valláspolitikája is jelentősen befolyásolta, amely egyrészt a felekezeten kívüliek, a magukat nem vallásosnak mondók arányát növelte meg, másrészt pedig a vallásos magatartási formákat – különösen azok közösségi és látható típusait – vetette vissza. A magyar társadalom értékrendszere ezekben az évtizedekben jelentősen mozdult el a materialista értékrendszerek irányába (bár ennek a folyamatnak a gyökerei időben jóval messzebbre visznek bennünket), míg pl. az üdvözülés, mint érték a Rokeach-tesztet használó hazai vizsgálatok tanúságai alapján kimutatható, az értékek listájának utolsó helyén található (FÜSTÖS-SZAKOLCZAI 1999). Az itt felvázolt, az értékpreferenciákban megtalálható törésvonalakat a kutatások korosztályi bontásban is értelmezik, s jutnak sok szempontból hasonló eredményre: a fiatalabb kohorszokra fokozottabban jellemzőek az individuális, hedonista és posztmaterialis értékek, míg a közösségi betagozódás, a fegyelem, a hit és a munka kategóriái rendre alacsonyabb skálapontszámokat vesznek fel (pl. Ifjúság-kutatások, FÖLDVÁRI 2009).

A már említett folyamatok (individualizáció, szekularizáció, valláspolitikai) értelemszerűen gyakoroltak hatást az értékek mögött meghúzódó legitimációs rendre. A társadalmak együttélésének, szabályrendszerének ugyanis a szimbolikus, makrokozmosz támogatása tűnt el, amelynek eredményeképpen a modernitás emberének a „kíváncsiságról alkotott képe pusztán preferenciákká silányul” (BREWSTER 2003:25), és sokkal kevésbé kínál ún. lehorgonyozási pontokat az egyes személyek számára. A Brewster által felvázolt modell, amely a tradicionális, a modern, illetve a posztindusztriális társadalmakat ebből a szempontból elemzi, sok pontján egybecseng nem csak Weber (1984) logikájával, hanem Riesman (1973) embertípusaival is. Az első szakaszban a szülők elvárásai tökéletesen olvadnak bele a makrokozmosz értékrendbe, amely a vallásos gondolkodástól elválaszthatatlan. A különböző szituációkban mindig tudni a helyes és nem normasértő viselkedést, ugyanakkor a dolgok miéértjére gyakran misztikus válaszokat kapnak azok, akik a tágabb összefüggéseket keresik. A modernizáció még rendelkezik az értékek makrokozmosz megalapozottságával – elég, hogyha az evilági aszkézis jelenségére gondolunk – ugyanakkor az egyéni kontroll, a felettes én szerepe kétségtől értékelődik fel és gyakorol erős irányítást az egyéni cselekedetekre. (A modell ezen a pontos erősen rokonítható Riesman belülről irányított embertípusával.) A posztindusztriális társadalmakban azonban – a szekularizációval párhuzamosan – az

értékek transzcendens beágyazottsága már megszűnik az egyéni önfegyelem lanyhulni kezd. Brewster modelljében így válnak az utóbbi évtizedek értékpreferenciái esetlegessé, általános érvényüket elvesztőkké és némileg kiüresedettekké is. Témánk szempontjából ugyanakkor kulcsfontosságú, hogy a vallásosság ennek az iránynak az ellenében tudja kifejteni a hatását. Elemzésünkben a vallásosság különböző típusait megkülönböztetve az egyháziasan vallásos, valamint a magas vallásos aktivitással jellemezhető diákok kategóriáiban az értékek bizonyos mértékű transzcendens támogatásának jelenségével kell számolnunk. Ugyanakkor azt le kell szögeznünk, hogy nem csupán a vallás jelenthet kohéziót egy társadalom (és értékrendszere) számára, s a vallások által transzcendens módon megtámogatott értékrendszerek sem mindig hatnak az integráció irányába.

Az elemzés empirikus jellemzői és eredményei

A kutatás célja, hipotézisei és a minta rövid jellemzése

Kutatásunk során a következő lépésekre vállalkoztunk: először három dimenzió felől közelítettük meg a vallásosság jelenségét. Az első megközelítési módunk a felekezeti hovatartozáson alapult, ekkor katolikus (N=591), református (N=727), görög-katolikus (N=234), valamint felekezeten kívüli (N=735) csoportot tudtunk elkülöníteni. Második felosztásunk a hallgatók önbevallásán alapult, és kínált számunkra egyháziasan vallásos (N=248), maga módján vallásos (N=1109) és nem vallásos (N=813) csoportot (az utóbbi esetben összevontuk a nem vallásos és a „határozottan más a meggyőződése” válaszlehetőségeket).⁴ Végül a vallásos közösségi aktivitás változóját alakítottuk ki vallási események, rendezvények, istentiszteletek- és misék látogatása alapján – ez alkalommal két alacsonyabb létszámú almintát (magas- illetve közepes vallásos közösségi aktivitás (N=162, N=378)), és egy nagyobb százalékos arányt felmutató, alacsony vallásos aktivitást felmutató csoportot identifikáltunk (N=1722).⁵ Elemzésünk következő lépéseit a Rokeach-féle értékteszt ötfokozatú skálaértékeinek átlagai⁶ és rangsorai képezték, majd mind a célértékek, mind az eszközértékek segítségével faktorokat képeztünk, s az ezen faktorokat varianciaanalízissel vizsgáltuk a vallásosság már meghatározott dimenzióinak segítségével.

4 A hallgatók önbesorolás segítségével választották ki a rájuk jellemző kategóriákat az egyháziasan vallásos, a maga módján vallásos, a nem vallásos és a határozottan más a meggyőződése itemeket. Az összevonást a két attribútum logikai közelsége indokolta, s az volt a célunk, hogy a továbbiakban megfelelő elemszámmal bíró almintákkal tudjunk dolgozni.

5 A különböző vallásos események, rendezvények látogatásának gyakoriságaihoz skálaértékeket kapcsolunk, majd a változók összeadásával egy összesített indexértéket képeztünk, ami alapján a három csoportot kialakítottuk.

6 Kiemelésre érdemes, hogy a míg Rokeach az értékek rangsoraival dolgozott, addig a rendelkezésünkre álló kérdőívben az értékpreferenciákat skálákkal mérték fel. Jelen tanulmány szerzői nem vettek részt a kérdőív szerkesztésében. A kapott adatok felhasználhatóságát ez a tény minden bizonnyal csökkenti.

Előzetes elvárásaink szerint:

– a felekezeti megoszlás szerinti értékpreferenciák illeszkednek a korábbi kutatási eredményekhez, azaz a református hallgatók esetében megragadható az ún. evilági aszkézis, a katolikusok esetében egy pacifistább, filantróp beállítottsággal számoltunk, a görög-katolikus hallgatók esetében a közösségi, míg a felekezeten kívüliek esetében a hedonista-materialista értékeket valószínűsítettük.

– feltételeztük, hogy a vallásosság nem felekezeti alapon történő meghatározásai, amelyek a rendelkezésünkre álló adatbázis segítségével is megragadhatók, különböző értékrendbeli rajzolatokat fog kirajzolni (vö. FÖLDVÁRI 2009).

Hallgatók értékpreferenciái az értékeszt rangsorainak tükrében

A Rokeach-teszt 36 értékének rangsorolását eredményeit a Függelék első ábrája ismerteti. A diákok értékpreferenciái egyrészt illeszkednek a hasonló vizsgálatok során kapott hazai eredményekhez és trendekhez (pl. az üdvözülés utolsó helye a rangsorban, a lista elején a boldogsághoz, családhoz kötődő értékek), de a hallgatói létismérvei, valamint a generációs adottságok bizonyos elmozdulásokat is eredményeznek. Így kerülnek pl. a rangsorban hátrébb a munkához, anyagi javakhoz, fegyelemhez, szoros társadalmi beilleszkedéshez, segítő attitűdhöz kapcsolódó értékek (segítőkész, engedelmes), míg a békének és a haza biztonságának az országos vizsgálatokban tapasztalt előkelőbb pozíciója minden bizonnyal az életkori hatásokkal is magyarázható (vö. FÜSTÖS – SZAKOLCZAI 1999). Jellegzetes módon a szerelem, valamint az igaz barátság, amely a felnőttek esetében a középmezőnyben helyezkedik el, jelen mintában a legfontosabb értékek közé sorolódnak. A hedonizmushoz kapcsolható értékek magasabb pozíciói egyrészt illeszkednek az ifjúsági vizsgálatok trendjébe (BAUER – SZABÓ 2005), de a hallgatói életforma sajátosságai révén Inglehart szükségességi hipotézisével is kapcsolatba hozhatók (INGLEHART 1997). A bölcsesség, a hatékonyság és a logikus gondolkodású értékek magasabb skálaértékei minden bizonnyal az egyetemista léttel, a leendő értelmiségi életforma nyújtotta életcélokkal és gondolkodással, valamint a magyar ifjúság átlagától eltérő szocio-kulturális háttérrel magyarázhatóak.⁷

Az értékpreferenciák felekezetek szerinti bontása alapján kirajzolódó kép (Függelék, 1. táblázat) számos érdekes összefüggést rejt, ám az eredmények nem egyértelműen mutatnak a hipotéziseink irányába. A katolikus diákok esetében jelenik meg legmarkánsabban a hedonista-élménykereső attitűdök elutasítása (kellemes élet, érdekes élet), a haza biztonsága, a bölcsesség, az elvégzett munka öröme pedig magasabb pozícióban helyezkedik el.⁸ A református diákok értékpreferenciái során meglepő eredményként

7 Az elemzésünk során kapott differenciák igen csekély mértékűek, így messzemenő következtetéseket pusztán ezekből nem vonhatunk le. Az értékszociológiai kutatások során ugyanakkor találunk arra példát, hogy a nem szignifikáns, s tizedekben-századokban mérhető különbségekkel is dolgoznak a kutatók – igaz ez például az Ifjúság kutatásokra is.

8 Szintén itt kapja az értelmes, mint eszközérték a legmagasabb rangsort, azonban az átlagértékek mind a négy almintában megegyeznek.

könyveltük el a logikus gondolkodású, mint eszközérték hátrébb sorolását, míg a haza biztonsága, a segítőkész, valamint a felelősségteljes itemek magasabb skálaértékekkel bírnak. A görög-katolikus diákok esetében az értelmes és hatékony értékek foglalnak el alacsonyabb pozíciókat. A felekezeten kívüli hallgatók értékvilága hedonistább, racionálisabb képet mutat, ahol azonban a segítőkészség, a béke, a haza biztonsága alacsonyabb fontossággal bír. Az üdvözülés, mint célérték mind a négy almintá esetében az utolsó helyen szerepel.

Az egyházas, maga módján vallásos, nem vallásos felosztás (Függelék, 2. táblázat) során az értékek megítélésekor az egyházas, valamint a nem vallásos hallgatók képezik a szélső pólusokat. Az előbbi csoport értékvilága társadalomba integráltabb, filantróp beállítottságú, pacifistább, s az üdvözülést, mint célértéket a 12. pozícióba sorolja. Jellemzően alacsonyabb skálaértékekkel bírnak a hedonista és az individualista értékek (érdekes élet, szabadság), az anyagi jólét pedig a legalacsonyabb skálaértékeket kapja. A nem vallásos hallgatók individualistább, racionálisabb, mobilitásra hajlamosabb, anyagi javakra koncentrálóbbr, ám a közösségi együttélést, integrációt kevésbé preferáló attitűdökkel bírnak. Jellemzően a felelősségteljes, valamint az elvégzett munka öröme itemek is alacsonyabb skálaértékekkel bírnak az ő esetükben – mindez utalhat a vallásos hallgatóktól eltérő munkához való viszonyra is. A maguk módján vallásos hallgatók a legtöbb esetben a két szélső pólus között helyezkednek el, ám bizonyos értékek az ő esetükben is kiugróak: a legmagasabb pozíciót foglalja el ezen almintában a tiszta, a jókedélyű, s legalacsonyabbat a társadalmi megbecsültség és a fegyelmezett értéke. Mindezen sajátosságok egy elérő közösségi integrációt, és az egyházas vallásossághoz képest egy másfajta emberképet modelleznek. Az üdvözülés a maguk módján vallásos hallgatók esetében a 36., azaz utolsó helyre sorolódik.

A vallásos közösségi aktivitás (Függelék, 3. táblázat) típusai sok tekintetben egybecsengenek az előző ábránk rajzolatával, más vonásai azonban attól eltérnek. A jelentős rangsorbeli eltéréseket felmutató értékek közül kikerült pl. a haza biztonsága és a jókedélyű (az előbbi az egyházas vallásosságot jellemezte a leginkább, az utóbbi a legkevésbé). Ezen felosztás szerint azonban a magyarázott értékek közé sorolódik az értelmes, előítéletektől mentes valamint az igaz barátság is. Kiemelendő még ezen kívül, hogy a közepes aktivitással rendelkező csoport sokkal kevésbé képez átmenetet a szélső pólusok között, és egy nyitottabb, de nem hedonista életszemlélettel jellemezhető (pl. előítéletektől mentes, szabadság, segítőkészség magas pozíciója). Ha az egyházas vallásos, valamint a magas közösségi aktivitással bíró almintá rangsorát összevetjük, akkor a legnagyobb eltérést a haza biztonsága és a bátor értékek esetében tapasztaljuk. Ez a két item minden kétséget kizárólag összefügg, s a bátorság ezen értelmezés szerint talán an-

nak közösségi olvasatában értendő.⁹ A magas vallásos közösségi aktivitás rangsorában előrébb foglal helyet a jókedélyű, a segítőkész¹⁰ és a hatékony eszközérték.

Hallgatók értékpreferenciái az értékek átlagainak tükrében

Hogy a Rokeach-tesztben felsorolt itemek rangsorai által produkált eredményeket tovább árnyaljuk, felhasználtuk az egyes értékek átlagainak összevetését is. A felekezetek szerinti bontás (Függelék, 4. táblázat) esetében a két legmarkánsabbnak mutatózó almintá ebben az esetben a görög-katolikus, illetve a felekezeten kívüli csoport. Az előző egy társadalomba szorosan integrált, szabálykövető, más embereket elfogadó értékpreferenciával bír,¹¹ amelyben ugyanakkor a jókedélyű alacsonyabb skálaértékeket kapott, míg az utóbbi csoport életszemlélete individuálisabb, hedonistább. A katolikusok egy nyitottabb világképpel (alkotó szellemű, előítéletektől mentes, bátor), a református diákok pedig szabályozott, felelősségteljes attitűdökkel írhatók le. Az egyházas-maga módján vallásos-nem vallásos tipológia (Függelék, 5. táblázat) által megrajzolt kép megegyezik a korábban már felvázoltakkal – s talán annyi kiegészítésre szorul, hogy a bölcsességet, mint célértéket immár egyértelműen a vallásos gondolkodáshoz köthetjük. Kiemelésre érdemes az a tény is, hogy a hatékony és a logikus gondolkodású, amely a rangsorok alapján a vallásos fiatalokat kevésbé jellemezte, ezzel a technikával más eredményeket produkált. A vallásos közösségi aktivitás szerinti átlagok (Függelék, 6. táblázat) rámutatnak a közepes aktivitási forma sajátos arculatára, amelyet egy társadalomra nyitott, de az egyén értékeire fókuszáló gondolkodás jellemez.

Az üdvözülés és az anyagi jólét vizsgálata

Az értékpreferenciák rangsorok és átlagok segítségével történő vizsgálatának végén két szimbolikus jelentőséggel bíró érték átlagos skálaértékeit szeretnénk összevetni az összes, vallásosság alapján elkülönített almintában (Függelék, 2. ábra). Az ábra első fele az üdvözülés, mint célérték fontosságát mutatja be. Kijelenthetjük, hogy a felekezetek között ennek megítélésében komoly eltérések nem tapasztalhatóak, s a maga módján vallásos diákok is hasonlóan ítélik meg ennek életükben betöltött szerepét (minden esetben a 36., azaz utolsó helyen szerepelt az üdvözülés kategóriája). Legalacsonyabb skálaértéket az item a nem vallásos, felekezeten kívüli, kicsivel magasabbat pedig az alacsony közösségi aktivitással bíró csoportban vesz fel. Átlag feletti megítéléssel az egyházasan vallásos, a magas- illetve a közepes vallásos aktivitással bíró hallgatók ese-

9 Jelentősen előrébb rangsorolódik még a tisztá eszközérték is az egyházasan vallásos hallgatók esetében.

10 Fényes Hajnalka és Kiss Gabriella az önkéntes munka egyik fő típusának a kollektív motivációt nevezi, amely gyakran tradicionális vallási közösségekbe ágyazódik be (FÉNYES – KISS 2011).

11 Ki kell emelni, hogy az átlagok átszínezhetik az értékrangsorok eredményeit – pl. a hatékony az előbbi technikával mérve kevésbé jellemzi a görög-katolikusokat, míg az átlagok technikáját használva leginkább ezen felekezet sajátosságának tekinthető. Furcsa ellentmondás az is, hogy ezen felekezet esetében az értelmes eszközértéket messze átlag alatt, míg a logikust afelett találjuk – talán ennek feloldása a logikus szabályokat követő értelmezésében keresendő.

tében találkozhatunk. Második kiválasztott értékünk, amelynek megítélését minden almintában megvizsgáltuk, az anyagi jólét volt. Az eltérések ebben az esetben jóval alacsonyabbnak mutatkoztak: ezt jellegzetes módon alacsonyabbra az a két al minta értékelte, amely az üdvözülést magasán pozícionálta, tehát az egyházasan vallásos, illetve a magas közösségi aktivitással bíró diákok csoportja. A felekezetek közül az anyagi javak a katolikusok körében, ha csekély mértékben is, de alacsonyabb skálaértékkel volt jellemezhető.

Az értékválasztások többváltozós statisztikai elemzése

Elemzésünk utolsó szakaszában arra vállalkoztunk, hogy mind a célértékeket, mind pedig az eszközértékeket faktoranalízis segítségével modellezzük.¹² A célértékek során három faktort tudtunk megragadni (Függelék, 7. táblázat), ezek a humanista-integrált, a személyekben boldogságot kereső, illetve a hedonista-egoista faktorok voltak. Magyarázatra talán csak az első kategória szorul: ez az értékek olyan összerendeződését jelenti, amelyben a közösségben való gondolkodás (haza biztonsága, egyenlőség) humanisztikus értékekkel (bölcsség, belső harmónia, elvégzett munka öröme) párosul. Az eszközértékek esetében (Függelék, 8. táblázat) egy filantróp (megbocsátó, segítőkész, szeretettel teljes, szavahihető), egy racionális-karrierista (hatékony, törekvő, logikus gondolkodású, önálló), egy nyitott-kreatív (bátor-gerinces, előítéletektől mentes, kreatív) és egy bürokrata faktort tudtuk elkülöníteni (fegyelmezett, engedelmes). Utolsó lépésünként varianciaanalízissel vizsgáltuk meg az egyes alminták esetében, hogy milyen faktor irányába mozdulnak el értékstruktúráik. A felekezetek közül a humanista-integrált, a filantróp és a bürokrata faktorokkal találtunk szignifikáns kapcsolatot (Függelék, 9. táblázat): a két szélső pólust mind a három esetben a görög-katolikus és a felekezeten kívüli diákok képezték (az előbbiekre jellemző volt az adott gondolkodás struktúra, míg az utóbbiak nem). A katolikus diákok a humanista-integrált, míg a reformátusok a filantróp, illetve a bürokrata faktorok irányába mozdultak el. Az egyházas, maga módján vallásos, illetve a nem vallásos alminták közötti felosztás (Függelék, 10. táblázat) egy kivételével mindegyik faktornál szignifikáns különbségeket mutatott. A három csoport a már megszokott tengely mentén helyezkedett el, ahol a középértékeket a maga módján vallásos csoport képezte. A humanista-integrált, a filantróp és a nyitott-kreatív¹³ és (ennek látszólag ellentmondóan) a bürokrata faktorok az egyházas csoportra voltak jellemzőek, míg a személyekben boldogságot kereső,

12 A faktorokat varimax módszerrel rotáltuk, és maximum likelihood becslést használtunk fel. A modellek kialakításakor figyeltünk arra, hogy változóként a magyarázott információ ne csökkenjen egy egység alá. A megőrzött információ mennyiség a célértékeknél 37%, az eszközértékek esetében 46% volt. Az illeszkedő faktorstruktúrát úgy tudtuk elérni, hogy 13-13 értéket tartottunk meg. A faktoranalízis elkészítésében ezúton is köszönjük Fényes Hajnalka segítségét.

13 Az egyházas vallásosság nyitottsága mindenképpen érdekes eredmény annak ismeretében, hogy a vallásosságot a szakirodalom több esetben a zártabb gondolkodáshoz tartja közelebb állónak. Ugyanakkor a nyitott gondolkodás elemei közé sorolják a világ elfogadását, az ahhoz való pozitív viszonyt is (KRUGLANSKI, 2005).

valamint a racionális-karrierista irány a nem vallásos almintára. A vallásos közösségi aktivitást vizsgálva (Függelék, 11. táblázat) eltűnik a kapcsolat a racionális-karrierista faktorról, s a hangsúlyok bizonyos eltolódásával számolhatunk: a bürokrata faktor jellemző, de az egyházas hallgatóktól alacsonyabb átlagot produkál a magas vallásos aktivitással bírók esetében, ugyanakkor erőteljesebb esetükben a személyekben boldogságot keresés elutasítása. A diákok gondolkodási struktúrájára a legerősebb hatással a kialakított faktorok szempontjából a második tipológiánk, tehát az egyházas-maga módján vallásos-nem vallásos felosztás volt.

Összegzés

Tanulmányunk lezárásaként először a hipotézisek vizsgálatára vállalkoztunk. Első megállapításunkban azt feltételeztük, hogy az egyes felekezetek sajátos értékstruktúrákkal rendelkeznek - elvárásaink azonban csak részben igazolódtak. Nem, vagy csak alig találtuk nyomát pl. a protestánsok evilági askézisének vagy racionálisabb gondolkodásának, sőt, a hedonista értékek elutasítása a rangsorolás esetében a katolikusokra volt a legjellemzőbb. A két nagy felekezet kapcsán sokkal markánsabb eltéréseket és sajátos jegyeket vártunk, bár azt elmondhatjuk, hogy a reformátusokhoz közelebb állnak a felelősségteljességnek, a segíteni akarásnak az elemei a bürokrata faktor irányába is inkább ez az almintá mozdul el. Leginkább sajátos képet a görög-katolikus diákok, valamint a felekezeten kívüliek csoportja mutatott: az előzőek szoros társadalmi integrációjukkal, a szabályok magas fokú elfogadással, míg utóbbiak élménykereső-individualista beállítottsággal jellemezhetőek. Nem találtuk nyomát az anyagi jóléthez való viszony felekezetenkénti eltéréseinek sem, hiszen ezen értéket minden almintában hasonló átlagértékek és rangsorbeli helyek jellemezték. Első hipotézisünket tehát teljes mértékben nem tekinthetjük bizonyítottnak, hiszen a felekezetek közötti eltéréseket – különösen a református és a katolikus hallgatók között – nem sikerült a várt mértékben kimutatnunk.

Második előfeltevésünk a vallásosság két, elemzésünkben felhasznált dimenziójára vonatkozott, tehát az vallásosság önbesoroláson alapuló típusára, valamint a vallásos közösségi aktivitásra: ekkor azt feltételeztük, hogy ezek értékekkel való kapcsolata eltérő jegyeket mutat. A két tipológia sok közös vonást felmutatott, de eltérésként jelentkezett pl. a haza biztonsága, amely az egyházas vallásosságához kapcsolódott erősebben, valamint kiemelésre érdemes, hogy a jókedélyű és a segítőkész értékek is hátrébb rangsorolódtak. A különbségeket erősítette az eszközfaktorok almintánkénti elemzése – a racionális-karrierista faktor pl. nem mutatott kapcsolatot a vallásos közösségi aktivitás alapján kialakított típusokkal (az egyházas hallgatók értékvilága ettől

a faktortól kimondottan távol helyezkedett el, a nem vallásos diákoké pedig efelé gravitált).

Ha tanulmányunk legfontosabb eredményeit összegezni akarjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a vallásosság jelentősen befolyásolja a diákok értékpreferenciáit és értékstruktúráit, ugyanakkor nem annak a dimenzióknak a mentén, amely számunkra a legkézenfekvőbb volt, tehát a felekezeti megoszlás szerint. Bár azt nem zárhatjuk ki, hogy a minta hallgatói összetétele csökkentheti az össztársadalmi szinten megragadható eltéréseket pl. a katolikusok vagy a reformátusok értékválasztásai között, de minden kétséget kizárólag jelzésértékű az, hogy sajátos karakterisztikát leginkább a görög-katolikus diákok és a felekezeten kívüli hallgatók körében tudtunk megragadni. Azok a részkultúrák tehát, amelyek felekezeti hovatartozás alapján is konstruálódnak, és meglérükről tanulmányunk elméleti részében is írtunk, elhalványulni látszanak.

A vallásosság és az értékek kapcsán a mélyebb törésvonalak más dimenziók mentén képződnek, s különösen élesek az eltérések az egyházas – maga módján vallásos – nem vallásos felosztás esetében, amely pedig a vallás dogmatikus-tartalmi elemeitől függetlenebb, s a hangsúlyt részben a szervezethez való kötődés mentén konstruálja. A legfontosabb differenciák a három almintá között a közösségi értékek, a makrotársadalmi célok, az individuális, valamint a racionális értékek kapcsán formálódnak ki. Szintén erős, bár kevésbé markáns hatása van a közösségi aktivitás mértékének, amelyet az istentiszteletek-misék, vallásos közösségek, rendezvények tevékenységstruktúrában való jelenléte alapján képeztünk: a magas indexértékek szintén közösségi orientációval jár együtt, ugyanakkor annak jellege eltérő (erre mutat rá, hogy a bürokrata faktor faktorszórájainak átlaga az almintában alacsonyabb, mint az egyházasan vallásos hallgatók esetében), s értékpreferenciáik individuális, nyitottabb jegyeket mutatnak fel. Mindhárom felhasznált dimenzióknak közös vonása azonban az, hogy a vallásos gondolkodástól és magatartástól távolabbi szférákban helyezi el az individualizmus, a hedonizmus, a racionalitás, az anyagi javak fokozottabb értékvilágát, míg a másik póluson az integráció, a mások elfogadása és segítése, ugyanakkor bizonyos esetekben a bürokrata, önmagát feladni hajlamosabb gondolkodás irányba mozditja az egyének élet-szemléletét és preferenciáit. Az itt elhangzottakat azonban más megvilágításba helyezi az a tény, ha újra vetünk egy pillantást a kialakított almintáink vallásos pólusainak elemszámára. Ez alapján kijelenthetjük, hogy ez utóbbi értékvilág (tehát az integráció és a kollektív jegyek pólusa) a fiataloknak egy kisebb hányadát jellemzi, miközben legtöbbjük gondolkodása individuális jegyekkel írható le, amelyben a vallásos elemek megjelenése halványabban jelentkezik. Az üdvözülés, mint érték pozíciója, valamint az egyházas vallásos fiatalok almintájának elemszáma pedig arra utalhat, értékrendjük leginkább a brewster-i makrokozmosz támogatás nélkül, vagy egyéni építkezések eszközével kristályosodik ki.

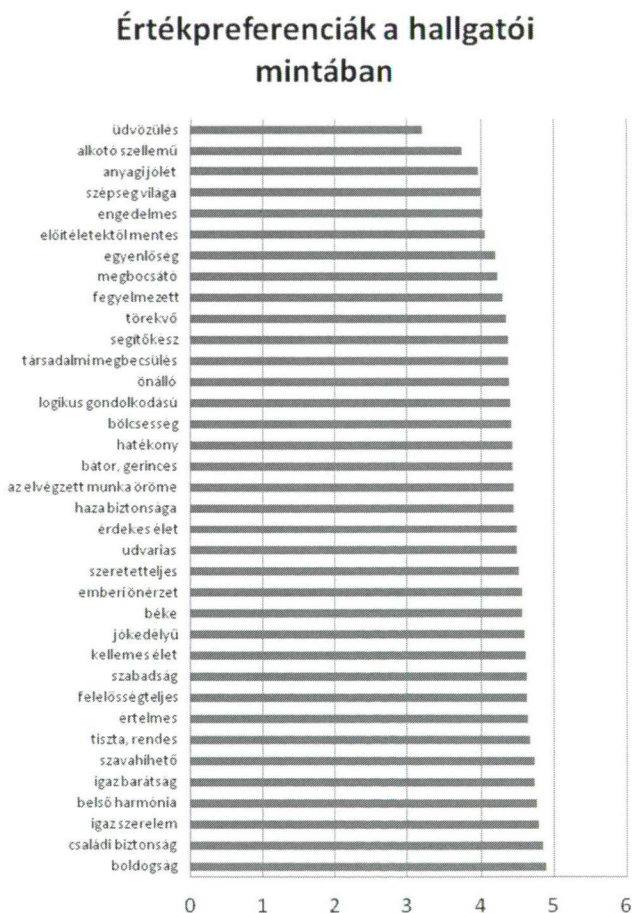
Irodalom

- BAUER B. – SZABÓ A. (szerk) (2005): *Ifjúság 2004. Gyorsjelentés*. Budapest: Mobilitás Ifjúságkutatási Iroda
- BOCSI V. (2011): Differences between the time usage of students in the light of the scale of values and religiousness. In Pusztai G. (ed.): *Religion and Higher Education in Central and Eastern Europe*. Debrecen, Center for Higher Education Research and Development: Kapitális, 271-295.
- BREWSTER, S. M. (2003): Attitűdök, értékek és önazonosság. In Váriné Sz. I. (szerk.): *Értékek az életben és a retorikában*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 25-61.
- BUSS, A. (2010): Sociology of the Orthodox Tradition, *Journal for Social Research*, 34 (1): 31-54.
- CSÁNYI V. (1994): *Viselkedés, gondolkodás, társadalom: etológiai megközelítés*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- FÉNYES H. – KISS G. (2011): Az önkéntesség szociológiája, *Kultúra és Közösség* 4 (1): 35-48.
- FÜSTÖS L. – SZAKOLCZAI Á. (1999): Kontinuitás és diszkontinuitás az értékpreferenciákban (1977-1998), *Szociológiai Szemle*, 9 (3): 54-73.
- HAMILTON, M. B. (1998): *Vallás, ember, társadalom. Elméleti összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: Aduprint
- HANKISS E. (1977): *Érték és társadalom. Tanulmányok az értékszociológia köréből*. Budapest: Magvető
- INGLEHART, R. (1997): *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Changes in 43 Countries*. Princeton: Princeton University Press
- KAMARÁS I. (2012): *Érték, értékelés és értékrend (szociológiai és szociálpszichológiai szempontból)* http://www.metaelmélet.hu/pdfek/tanulmanyok/ertek_ertekeles.pdf
Utolsó látogatás ideje: 2012. 01.13.
- KAPITÁNY Á. – KAPITÁNY G. (1996): *Kultúrák találkozása – kultúraváltás*. Szombathely: Savaria University Press
- KRUGLANSKI, A. W. (2005): *A zárt gondolkodás pszichológiája*. Budapest: Osiris
- LAKI L. – SZABÓ A. – BAUER B. (szerk) (2001): *Ifjúság 2000*. Budapest: Nemzeti Ifjúságkutató Intézet
- RIESMAN, D. (1973): *A magányos tömeg*. Budapest: KJK
- ROSTA G. L. (2004): *Vallásosság, politikai attitűdök és szekularizáció Nyugat-Európában 1981-1999*. Doktori Értekezés. Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem. Szociológia PhD Program

- T. Kiss T. (2008): *Civilizációk, kultúrák, közösségek*. Szeged: Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó
- TOMKA M. (1999): A magyar vallási helyzet öt dimenziója. *Magyar tudomány* 104 (5): 549-559.
- TRIANDIS, H. C. (2003): Az individualizmus és a kollektívizmus kultúrközi vizsgálata. In.: Váriné Sz. I. (szerk.): *Értékek az életben és a retorikában*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 155-195.

Függelék

1. ábra Értékek rangsora a hallgatói mintában ötfokozatú skálával mérve



1. táblázat: Értékpreferenciák felekezeti bontásban (A rangsorban azokat az értékeket jelöltük el-térően, amelyek pozícióban mért távolsága több mint két helyezés volt. Dőlt betűvel a legmagasabb pozíciót, aláhúzva a legalacsonyabb pozíciót.)

Katolikus hallgatók		Református hallgatók		Görög-katolikus hallgatók		Felekezeten kívüli hallgatók	
boldogság	4,88	boldogság	4,90	boldogság	4,91	boldogság	4,89
családi biztonság	4,87	családi biztonság	4,88	családi biztonság	4,88	családi biztonság	4,82
igaz szerelem	4,78	igaz szerelem	4,82	igaz szerelem	4,78	igaz szerelem	4,79
belső harmónia	4,75	belső harmónia	4,78	belső harmónia	4,77	igaz barátság	4,75
igaz barátság	4,74	szavahiherő	4,72	szavahiherő	4,74	belső harmónia	4,73
szavahiherő	4,73	igaz barátság	4,71	igaz barátság	4,74	szavahiherő	4,73
tiszta	4,68	tiszta	4,70	tiszta	4,72	<i>kellemes élet</i>	4,67
<i>értelmes</i>	4,65	<i>felelősségteljes</i>	4,66	kellemes élet	4,69	tiszta	4,66
felelősségteljes	4,63	értelmes	4,65	szabadság	4,68	értelmes	4,64
szabadság	4,62	szabadság	4,62	felelősségteljes	4,66	szabadság	4,62
jókedélyű	4,60	<i>béke</i>	4,62	értelmes	4,65	felelősségteljes	4,59
önérzet	4,58	kellemes élet	4,61	jókedélyű	4,63	jókedélyű	4,57
béke	4,57	jókedélyű	4,61	béke	4,62	önérzet	4,56
kellemes élet	4,57	önérzet	4,58	önérzet	4,61	<i>érdekes élet</i>	4,51
szeretetteljes	4,56	szeretetteljes	4,56	szeretetteljes	4,58	béke	4,49
udvarias	4,51	udvarias	4,53	érdekes élet	4,55	szeretetteljes	4,46
<i>elvégezt munk öröme</i>	4,50	érdekes élet	4,51	udvarias	4,54	udvarias	4,44
<i>haza biztonsága</i>	4,50	<i>haza biztonsága</i>	4,49	elvégezt munk öröme	4,53	hatékony	4,44
<i>érdekes élet</i>	<u>4,48</u>	elvégezt munk öröme	4,45	haza biztonsága	4,53	bátor	4,43
hatékony	4,47	bátor	4,43	bátor	4,51	önálló	4,41
<i>bölcsesség</i>	4,45	hatékony	4,42	társadalmi megbecsültég	4,50	<i>logikus gondolkodású</i>	4,41
társadalmi megbecsültég	4,44	<i>segítőkész</i>	4,41	logikus gondolkodású	4,48	bölcsesség	4,40
bátor	4,44	bölcsesség	4,40	segítőkész	4,47	<i>elvégezt munk öröme</i>	<u>4,40</u>
logikus gondolkodású	4,42	társadalmi megbecsültég	4,39	önálló	4,43	<i>haza biztonsága</i>	<u>4,38</u>
segítőkész	4,41	önálló	4,39	törekvő	4,41	törekvő	4,31

törekvő	4,36	törekvő	4,38	bölcsesség	4,41	társadalmi megbecsültség	4,29
önálló	4,35	<u>logikus</u> <u>gondolkodású</u>	<u>4,35</u>	<u>hatékony</u>	<u>4,40</u>	<u>segítőkész</u>	<u>4,27</u>
fegyelmezett	4,33	fegyelmezett	4,35	megbocsátó	4,37	fegyelmezett	4,23
megbocsátó	4,25	megbocsátó	4,28	fegyelmezett	4,36	egyenlőség	4,11
egyenlőség	4,24	egyenlőség	4,21	egyenlőség	4,33	megbocsátó	4,10
előítéletektől mentes	4,06	engedelmes	4,08	engedelmes	4,12	előítéletektől mentes	4,00
engedelmes	4,06	előítéletektől mentes	4,05	előítéletektől mentes	4,06	szépség világa	3,99
szépség világa	4,03	szépség világa	4,02	szépség világa	4,05	anyagi jólét	3,98
anyagi jólét	3,93	anyagi jólét	3,99	anyagi jólét	4,00	engedelmes	3,88
alkotó szellemű	3,77	alkotó szellemű	3,72	alkotó szellemű	3,86	alkotó szellemű	3,70
üdvözülés	3,50	üdvözülés	3,52	üdvözülés	3,52	üdvözülés	2,45

2. táblázat: Egyháziasan, maga módján vallásos és nem vallásos hallgatók értékpreferenciái (A rangsorban azokat az értékeket jelöltük eltérően, amelyek pozícióban mért távolsága több, mint két helyezés volt. Dőlt betűvel a legmagasabb pozíciót, aláhúzva a legalacsonyabb pozíciót.)

Egyháziasan vallásos hallgatók		Maga módján vallásos hallgatók		Nem vallásos hallgatók	
családi biztonság	4,93	boldogság	4,91	boldogság	4,88
boldogság	4,89	családi biztonság	4,87	családi biztonság	4,82
igaz szerelem	4,85	igaz szerelem	4,81	igaz szerelem	4,78
belső harmónia	4,81	belső harmónia	4,80	igaz barátság	4,73
szavahihető	4,80	szavahihető	4,75	<i>kellemes élet</i>	4,69
igaz barátság	4,75	igaz barátság	4,74	belső harmónia	4,69
<i>béke</i>	4,73	<i>tiszta</i>	4,71	szavahihető	4,68
<i>felelősségteljes</i>	4,73	értelmes	4,66	tiszta	4,66
értelmes	4,71	felelősségteljes	4,65	<i>szabadság</i>	4,62
<i>szeretetteljes</i>	4,67	szabadság	4,65	értelmes	4,62
<i>tiszta</i>	4,67	béke	4,63	<i>felelősségteljes</i>	4,58
<i>üdvözülés</i>	4,66	<i>jókedélyű</i>	4,62	<i>jókedélyű</i>	4,54
<i>haza biztonsága</i>	4,62	kellemes élet	4,62	<i>önérzet</i>	4,54
<i>bölcsesség</i>	4,61	önérzet	4,61	<i>érdekes élet</i>	4,52
<i>elvégzett munka öröme</i>	4,61	szeretetteljes	4,57	<i>béke</i>	4,45
<i>jókedélyű</i>	4,59	elvégzett munka öröme	4,52	<i>szeretetteljes</i>	4,42
<i>segítőkész</i>	4,57	haza biztonsága	4,52	bátor	4,41
<i>szabadság</i>	4,57	érdekes élet	4,51	hatékony	4,40
<i>megbocsátó</i>	4,57	hatékony	4,47	logikus gondolkodású	4,40
<i>önérzet</i>	4,56	bátor	4,47	önálló	4,38
<i>bátor</i>	4,49	segítőkész	4,46	elvégzett munka öröme	4,35
<i>fegyelmezett</i>	4,48	társadalmi megbecsültség	4,46	haza biztonsága	4,35
<i>kellemes élet</i>	4,46	bölcsesség	4,45	törekvő	4,32
<i>hatékony</i>	4,46	önálló	4,43	bölcsesség	4,32
<i>érdekes élet</i>	4,43	törekvő	4,42	társadalmi megbecsültség	4,29
<i>logikus gondolkodású</i>	4,42	<i>logikus gondolkodású</i>	4,41	<i>fegyelmezett</i>	4,23
<i>egyenlőség</i>	4,36	<i>fegyelmezett</i>	4,36	<i>segítőkész</i>	4,21
<i>önálló</i>	4,34	megbocsátó	4,31	egyenlőség	4,08
<i>társadalmi megbecsültség</i>	4,33	egyenlőség	4,28	<i>megbocsátó</i>	4,05
<i>törekvő</i>	4,31	előítéletektől mentes	4,11	<i>anyagi jólét</i>	4,02
engedelmes	4,31	szépség világa	4,09	előítéletektől mentes	3,94
előítéletektől mentes	4,20	engedelmes	4,08	szépség világa	3,93
szépség világa	4,09	anyagi jólét	3,97	engedelmes	3,88
alkotó szellemű	4,00	alkotó szellemű	3,83	alkotó szellemű	3,60
<i>anyagi jólét</i>	3,79	<i>üdvözülés</i>	3,54	<i>üdvözülés</i>	2,37

3. táblázat: *Értékpreferenciák a vallásos közösségi aktivitás almintái szerint (A rangsorban azokat az értékeket jelöltük eltérően, amelyek pozícióban mért távolsága több, mint két helyezés volt. Dőlt betűvel a legmagasabb pozíciót, aláhúzva a legalacsonyabb pozíciót.)*

Magas vallásos közösségi aktivitás		Közepes vallásos közösségi aktivitás		Alacsony vallásos közösségi aktivitás	
családi biztonság	4,90	családi biztonság	4,90	boldogság	4,89
boldogság	4,87	boldogság	4,89	családi biztonság	4,84
belső harmónia	4,81	igaz szerelem	4,80	igaz szerelem	4,80
igaz szerelem	4,81	belső harmónia	4,79	belső harmónia	4,74
igaz barátság	4,79	szavahiherő	4,76	<i>igaz barátság</i>	4,73
szavahiherő	4,79	<i>értelmes</i>	4,73	szavahiherő	4,72
<i>felelősségteljes</i>	4,72	<i>felelősségteljes</i>	4,71	<i>tiszta</i>	4,69
<i>béke</i>	4,70	tiszta	4,71	kellemes élet	4,66
<i>értelmes</i>	4,69	igaz barátság	4,70	<i>értelmes</i>	4,63
<i>szeretetteljes</i>	4,66	szabadság	4,62	szabadság	4,63
<i>jókedélyű</i>	4,65	szeretetteljes	4,61	<i>felelősségteljes</i>	4,61
<i>üdvözülés</i>	4,65	jókedélyű	4,61	jókedélyű	4,59
<i>elvégezt munk öröme</i>	4,64	béke	4,61	<i>önérzet</i>	4,57
<i>udvarias</i>	4,60	önérzet	4,60	<i>béke</i>	4,54
<i>segítőkész</i>	4,60	<i>segítőkész</i>	4,55	<i>érdekes élet</i>	4,51
<i>bölcsesség</i>	4,60	<i>bölcsesség</i>	4,53	<i>szeretetteljes</i>	4,50
haza biztonsága	4,57	haza biztonsága	4,53	udvarias	4,49
<i>szabadság</i>	4,54	<i>udvarias</i>	4,53	haza biztonsága	4,44
<i>tiszta</i>	4,54	kellemes élet	4,53	<i>hatékony</i>	4,44
<i>megbocsátó</i>	4,54	elvégezt munk öröme	4,52	<i>bátor</i>	4,43
hatékony	4,50	bátor	4,50	<i>elvégezt munk öröme</i>	4,42
<i>önérzet</i>	4,42	<i>hatékony</i>	4,48	<i>logikus gondolkodású</i>	4,42
<i>érdekes élet</i>	4,48	<i>érdekes élet</i>	4,46	<i>önálló</i>	4,39
<i>fegyelmezett</i>	4,48	önálló	4,44	<i>társadalmi megbecsültség</i>	4,38
<i>bátor</i>	4,47	társadalmi megbecsültség	4,42	<i>bölcsesség</i>	4,38
<i>kellemes élet</i>	4,41	fegyelmezett	4,39	<i>törekvő</i>	4,36
logikus gondolkodású	4,35	megbocsátó	4,38	segítőkész	4,32
<i>önálló</i>	4,32	törekvő	4,37	fegyelmezett	4,29
<i>társadalmi megbecsültség</i>	4,30	<i>logikus gondolkodású</i>	4,37	egyenlőség	4,18
egyenlőség	4,29	egyenlőség	4,29	<i>megbocsátó</i>	4,18
<i>törekvő</i>	4,29	<i>előítéletektől mentes</i>	4,21	anyagi jólét	4,01
engedelmes	4,18	üdvözülés	4,17	előítéletektől mentes	4,01
szépség világa	4,16	engedelmes	4,15	szépség világa	3,99
<i>előítéletektől mentes</i>	4,16	szépség világa	4,08	engedelmes	3,98
alkotó szellemű	4,04	alkotó szellemű	3,95	alkotó szellemű	3,68
<i>anyagi jólét</i>	3,63	<i>anyagi jólét</i>	3,91	<i>üdvözülés</i>	2,86

4. táblázat: Az értékek átlagai a felekezetek szerint (dőlt betűvel azokat az oszlopokat jelöltük, ahol az átlagok közötti eltérések meghaladják a 0,1-et)

	anyagi jólét	béke	boldogság	bölcsés- ség	családi biztonság	belső harmó- nia	egyenlőség	elvégzett munka öröme	érdekes élet	haza bizton- sága	igaz barátság	igaz szerelem	kellemes élet	önérzet	szabad- ság	a szépség világa	társ. meg- becsülés	üdvözülés
katolikus	3,93	4,57	4,88	4,45	4,87	4,75	4,24	4,50	4,48	4,50	4,74	4,78	4,57	4,58	4,62	4,03	4,44	3,50
református	3,99	4,62	4,90	4,40	4,88	4,78	4,21	4,45	4,51	4,49	4,71	4,82	4,61	4,58	4,62	4,02	4,39	3,52
görög-katolikus	4,00	4,62	4,91	4,41	4,88	4,77	4,33	4,53	4,55	4,53	4,74	4,78	4,69	4,61	4,68	4,05	4,50	3,52
felekezeten kívüli	3,98	4,49	4,89	4,40	4,82	4,73	4,11	4,40	4,51	4,38	4,75	4,79	4,67	4,56	4,62	3,99	4,29	2,45

	alkotó szel- lemű	bátor	elítél- letektől mentes	enged- elmes	értelmes	figyelt- mezt	felelő- ség teljes	hast-kony	jóke- délyű	logikus	megbo- csátó	önálló	segt- tőtéz	szavahi- ges	szeretel- teljes	tiszta	török-öd	udvarias
katolikus	3,77	4,44	4,06	4,06	4,65	4,33	4,63	4,47	4,60	4,42	4,25	4,35	4,41	4,73	4,56	4,68	4,36	4,51
református	3,72	4,43	4,05	4,08	4,65	4,35	4,66	4,42	4,61	4,35	4,28	4,39	4,41	4,72	4,56	4,70	4,38	4,53
görög-katolikus	3,52	3,86	4,51	4,06	4,12	4,65	4,36	4,66	4,40	4,63	4,48	4,37	4,43	4,47	4,74	4,58	4,72	4,41
felekezeten kívüli	3,70	4,43	4,00	3,88	4,64	4,23	4,59	4,44	4,57	4,41	4,10	4,41	4,27	4,73	4,46	4,66	4,31	4,44

5. táblázat: Az értékek átlagai az egyházas, maga módján vallásos és nem vallásos tipológia szerint (dölt betűvel azokat az oszlopokat jelöltük, ahol az átlagok közötti eltérések meghaladják a 0,1-et, pirossal pedig a legmagasabb értékeket)

	anyagi jólét	béke	boldogság	bűzség	családi biztonság	belső harmónia	egyenlőség	elvégzett munka öröme	érdekes élet	haza biztonság	igaz barátság	igaz szerelem	kellemes élet	önéret	szabadság	a világ világa	átm. megbecsülés	üdvözülés
egyházias	3,79	4,73	4,89	4,61	4,93	4,81	4,36	4,61	4,43	4,62	4,75	4,85	4,46	4,56	4,57	4,09	4,33	4,66
maga módján vallásos	3,97	4,63	4,91	4,45	4,87	4,80	4,28	4,52	4,51	4,52	4,74	4,81	4,62	4,61	4,65	4,09	4,46	3,54
nem vallásos	4,02	4,45	4,88	4,32	4,82	4,69	4,08	4,35	4,52	4,35	4,73	4,78	4,69	4,54	4,62	3,93	4,29	2,37

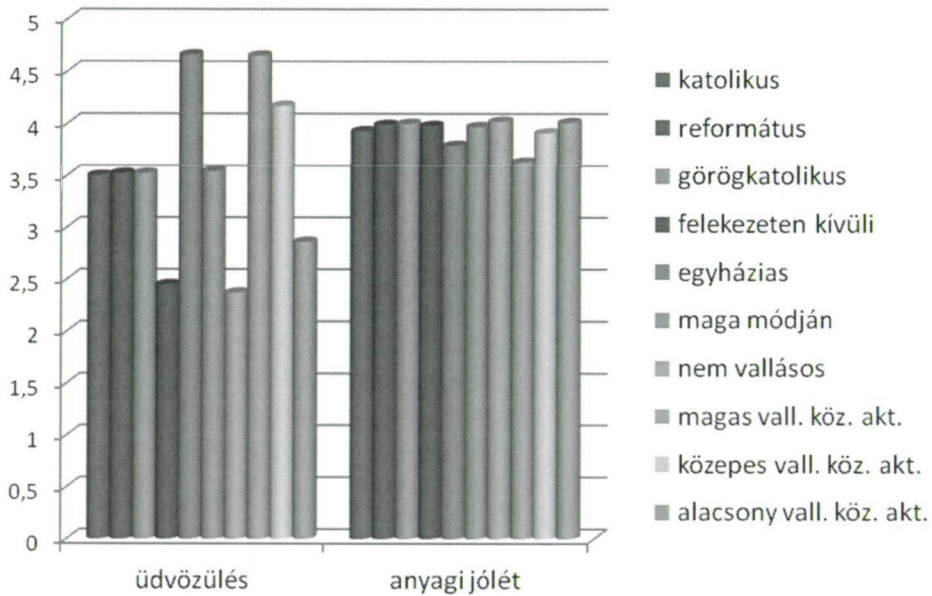
	alkotó szellemű	bátor	előítéletektől mentes	engedelmes	értelmes	figyelmese	felelősségteljes	hatékony	jókedélyű	logikus	megbízható	önálló	segítőkéz	szavahiű	szeretetteljes	tiszta	törekvő	udvarias
egyházias	4,00	4,49	4,20	4,31	4,71	4,48	4,73	4,46	4,59	4,42	4,57	4,34	4,57	4,80	4,67	4,67	4,31	4,59
maga módján vallásos	3,83	4,47	4,11	4,08	4,66	4,36	4,65	4,47	4,62	4,41	4,31	4,43	4,46	4,75	4,57	4,71	4,41	4,54
nem vallásos	3,60	4,41	3,94	3,88	4,62	4,23	4,58	4,40	4,54	4,40	4,05	4,38	4,21	4,68	4,42	4,66	4,32	4,42

6. táblázat: Az értékek átlagai a vallásos közösségi aktivitás tipológiája szerint (dőlt betűvel azokat az oszlopokat jelöltük, ahol az átlagok közötti eltérések meghaladják a 0,1-et, pirossal pedig a legmagasabb értékeket)

	<i>anyagi jólét</i>	<i>béke</i>	<i>boldogság</i>	<i>bölcsenység</i>	<i>családi biztonság</i>	<i>belső harmónia</i>	<i>egyenlőség</i>	<i>elvégzett munka öröme</i>	<i>érdekes élet</i>	<i>haza biztonsága</i>	<i>igaz barátság</i>	<i>igaz szerelem</i>	<i>kellemei élet</i>	<i>önérvény</i>	<i>szabadság</i>	<i>a szépség világa</i>	<i>én. megbecsülés</i>	<i>üdülés</i>
magas közösségi aktivitás	3,63	4,70	4,87	4,60	4,90	4,81	4,29	4,64	4,48	4,57	4,79	4,81	4,41	4,49	4,54	4,16	4,30	4,65
közepes közösségi aktivitás	3,91	4,61	4,89	4,53	4,90	4,79	4,29	4,52	4,46	4,53	4,70	4,80	4,53	4,60	4,62	4,08	4,42	4,17
alacsony közösségi aktivitás	4,01	4,54	4,89	4,38	4,84	4,74	4,18	4,42	4,51	4,44	4,73	4,80	4,66	4,57	4,63	3,99	4,38	2,86

	<i>alkotó szellemű</i>	<i>bátor</i>	<i>előítélésmentes</i>	<i>engedelmes</i>	<i>értelmes</i>	<i>figyelmesebb</i>	<i>feladástudás</i>	<i>hatékony</i>	<i>jókedélyű</i>	<i>logikus</i>	<i>megbízható</i>	<i>önállás</i>	<i>szerető</i>	<i>szavahiható</i>	<i>szeretetteljes</i>	<i>tiszta</i>	<i>törekvő</i>	<i>udvarias</i>
magas közösségi aktivitás	4,04	4,47	4,16	4,18	4,69	4,48	4,72	4,50	4,65	4,35	4,54	4,32	4,60	4,79	4,66	4,54	4,29	4,60
közepes közösségi aktivitás	3,95	4,50	4,21	4,15	4,73	4,39	4,71	4,48	4,61	4,37	4,38	4,44	4,55	4,76	4,61	4,71	4,37	4,53
alacsony közösségi aktivitás	3,68	4,43	4,01	3,98	4,63	4,29	4,61	4,44	4,59	4,42	4,18	4,39	4,32	4,72	4,50	4,69	4,36	4,49

2. ábra: Az üdvözülés és az anyagi jólét átlagértékei a vallásosság különböző almintái szerint



7. táblázat: A célértékek faktorai

	humanista-integrált	személyekben boldogságot kereső	hedonista-egoista
béke	,549		
boldogság		,666	
bölcsesség	,474		
belső harmónia	,493		
egyenlőség	,571		
elvégzett munka öröme	,567		
érdekes élet			,433
haza biztonsága	,479		
igaz barátság		,411	
igaz szerelem		,548	
kellemes élet			,542
emberi önértzet			,534
szabadság			,603

8. táblázat: Az eszközértékek faktorai

	filantróp	racionalis-karri- erista	nyitott-kreatív	bürokrata
bátor			,531	
fegyelmezett				,525
hatékony		,686		
logikus gondolkodású		,543		
megbocsátó	,546			
segítőképző	,684			
szavahiható	,487			
szeretettel teljes	,639			
törekvő		,475		
előítéletektől mentes			,486	
engedelmes				,658
önálló		,479		
alkotó szellemű			,547	

9. táblázat: Felekezetek szignifikáns eltérései a célfaktorok és az eszközfaktorok alapján

	humanista-in- tegrált	filantróp	bürokrata	bürokrata
katolikus	0,053	0,009	0,026	
református	0,026	0,043	0,053	,525
görög-katolikus	0,080	0,095	0,063	
felekezeten kívüli	-0,112	-0,085	-0,112	
sig. értéke	0,000	0,006	0,000	

10. táblázat: Az egyházas, maga módján vallásos és nem vallásos hallgatók szignifikáns eltérései a célfaktorok és az eszközfaktorok alapján

	humanista-integrált	Személyekben boldogságot kereső	filantróp	racionalis-karrierista	nyitott-kreatív	bürokrata
egyházas	0,289	-0,163	0,199	-0,126	0,123	0,234
maga módján vallásos	0,088	0,009	0,067	0,001	0,044	0,042
nem vallásos	-0,018	0,054	-1,159	0,032	-0,082	-0,087
<i>sig. értéke</i>	<i>0,000</i>	<i>0,001</i>	<i>0,000</i>	<i>0,030</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>

11. táblázat: A vallásos közösségi aktivitás szignifikáns eltérései a célfaktorok és az eszközfaktorok alapján

	humanista-integrált	Személyekben boldogságot kereső	filantróp	nyitott-kreatív	bürokrata	bürokrata
magas vallásos közösségi aktivitás	0,281	-0,232	0,207	0,094	0,171	0,234
közepes vallásos közösségi aktivitás	0,134	-0,051	0,129	0,141	0,095	0,042
alacsony vallásos közösségi aktivitás	0,056	0,029	-0,040	-0,044	-0,032	-0,087
<i>sig. értéke</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>	<i>0,000</i>

VALLÁSOSSÁG, KÖZÖSSÉGEK, INTÉZMÉNYEK

Rajki Zoltán

Az „egyháziasítás” hatása az újprotestáns entitások életére az 1950-es és 1960-as években¹

A Kádár-korszakban a szabadegyházi közösségeket a történelmi egyházaknál veszélyesebbnek vélték, mert nem rendelkeztek rögzített dogmákkal, nem voltak papjaik, és mindenki szabadon kifejtette hitnézetét. A pártállam különösen a szervezetileg ellenőrizhetetlen vallási közösségektől tartott. Dogmatikai téren a túlvilághitüket (Krisztus új világrendet alakít ki a hívők részére) kifogásolta, mivel szerinte politikai síkra terelve könnyen ellenforradalmi izgatássá alakulhatott át. Az egyes felekezetekben megnyilvánuló karizmatikus jelenségek (prófétálás, elragadtatás, gyógyítás) lassú visszaszorítására törekedett a kiszámíthatóság miatt. Bizalmatlanul nézte „kultúrelenességüket” (nem járnak moziba, színházba), gyermek- és ifjúsági munkájukat és a történelmi egyházaknál aktívabb missziós tevékenységüket. A politikától való elzárkózásuk (nem hangoztatták eléggé a kommunista propagandát), „bigott vallásosságuk”, világtól való elzárkózásuk is irritáló volt az államhatalom számára.²

A kommunista államhatalom az újprotestáns egyházakkal 1959-től foglalkozott komolyabban. A Művelődésügyi Minisztérium Egyházügyi Hivatala (1959-től Állami Egyházügyi Hivatal /ÁEH/) 1959-ig még csak esetenként kísérté figyelemmel a szabadegyházak tevékenységét, amely leginkább a Szabadegyházak Tanácsa (SZET) elnökségével való tárgyalásból, és egy-egy „reakciós” prédikátorral szembeni fellépésből állt. A SZET-be tömörült kisegyházak számára védettséget jelentett, hogy elnökük – Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor – jelentős közéleti tekintéllyel, jó állami- és párt, valamint nemzetközi kapcsolatokkal rendelkezett. Az ÁEH elsőként ezért az orvosprofesszor pozíciójának meggyengítésére, majd pedig a szervezet egységes működésének megbontására törekedett.³

Az ÁEH másik törekvése az volt, hogy a SZET-en kívül működő kisebb vallási entitásokat átláthatóbb működésük érdekében integrálja a szervezetbe, vagy valamelyik tagegyház kereteibe illesse őket. Az ÁEH ugyanis a SZET-en kívül működő szabad-

¹ A tanulmány az OTKA K68299. számú pályázatának és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

² Magyar Országos Levéltár (továbbiakban: MOL.) XIX-A-21-d-0028-1/b-c/1965. 35. doboz; MOL. XIX-A-21-d-0021-1960. 8. doboz.

³ MOL. XIX-A-21-d-0028-1/b-c/1965. 35. doboz; MOL. XIX-A-21-d-0021-1960. 8. doboz.

egyházi entitások tevékenységét rendeleti úton kívánta betiltani.⁴ Így állami nyomás állhatott 1958-ban a legjelentősebb pünkösdi entitások (esetükben egyenjogúsításról beszélhetünk), a Hetednap Adventisták Felekezete és az Ókatolikus Egyház felvételének hátterében. Az új tagesegházak csatlakozása a szervezethez az orvosprofesszor pozíciójának gyengülésével járt, mivel közismert volt az irányukba való tartózkodó magartartása. Az adventisták és az ókatolikusok felvétele pedig az egyházasabban működő felekezetek befolyását növelte a szervezetben belül.

A SZET bővítése néhány exkluzív orientációra hajlamos entitással (pl. adventisták, egyes pünkösdi csoportok) arra ösztönözte a szervezetet, hogy rögzítse a tagesegházak közötti viszony normáját. Így egyik sem tarthatta magát egyedül üdvözítő vallási közösségnek, vagy, hogy maradéktalanul ők képviselnek minden igazságot. Nem tarthatták a másik felekezet híveit misszióterületnek. A rendezetlen gyülekezeti státuszú tagok felvételétől el kellett zárkózniuk. A SZET-en kívül álló közösségek tagjait (például betanisták) sem vehették fel csoportosan.⁵ A SZET-tagság tehát a felekezetközi kapcsolatokra is kihatással volt. Eredményként az addig exkluzívabban működő felekezetek egyre több, más felekezetekkel közösen tartott istentiszteleten vettek részt.

A SZET jövőjével kapcsolatosan az ÁEH-ban 1960-ban még nem alakult ki végleges álláspont. A Hivatal szempontjából nehézséget okozott, hogy a SZET és a tagesegházak vezetői körében még nem találtak olyan személyt/személyeket, aki(k) az állam szabadegyházakat korlátozó politikáját következetesen végrehajtották volna. Az állami szervek manipulációi következtében az 1960-ban gyakori tisztviselő változásokra került sor a szervezet életében. Eredményként 1961 januárjában ügyvezető-igazgatóként Palotay Sándor került a SZET élére. A legfontosabb tagesegházak vezetésébe is az ÁEH lojális lelkészeket igyekezett vezető pozíciókba juttatni az ötvenes évek végétől (Rajki 2009:50–57.).

Palotay pedig alkalmas eszköznek bizonyult az állam számára a kisegházak kézben tartására. Az ÁEH jó ideig minden kérdésben kizárólag vele tárgyalt, az ő véleményére támaszkodott. Politikai stílusára jellemző volt, hogy uralmát a kisebb felekezetek életében a különböző személyek egymás ellen való kijátszására alapozta. A vele konfliktusba kerülő személyeket lehetetlen helyzetbe hozta. Akit pedig „kegyeibe fogadott”, az komolyabb engedményekre számíthatott a Hivatal részéről. Nagy szerepet játszott a kis egyházak hitéleti tevékenységének visszaszorításában. Sokszor nehezebb volt bizonyos dolgokat nála elérni, mint az állami szerveknél. Tisztázatlan pénzügyi manőverei miatt

4 SZET jegyzőkönyve (1958. augusztus 18.), RZ. I-C-a-12. (BL.) Az általam különböző magánygyűjteményekből, rendezetlen irattárakból, levéltárakból összegyűjtött iratok másolatát rendeztem, és a munka megkönnyítése érdekében jelzetekkel láttam el. Továbbiakban a magam által összegyűjtött iratok másolatát RZ. rövidítéssel jelzem. A Baptista Levéltárban a Magyarországi Szabadegyházak Szövetsége, illetve a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa iratai rendezetlenek voltak. Az ott elkészített másolatokat a saját gyűjteményemben rendeztem. Az ott elkészített másolatokat továbbá BL. rövidítéssel jelzem.

5 Néhány szempont a Szabadegyházak Szövetségében a kölcsönös együttműködés előmozdítására. (é.n.) (Hetednap Adventista Egyház Irattára, továbbiakban: A.I.).

több felekezet számos imaházat elveszített. Palotay hatalomra jutásával már nem a SZET megszüntetésére, hanem szerepének megerősítésére törekedett az ÁEH.

Az ÁEH a hozzá lojális személyek vezetői pozíciókba juttatásával elfogadtatta a programját a SZET-tel és tagegyházaival. Ennek során a "hitéleti túlzásokat" (engedély nélküli prédikátorok szereplése, ellenőrizhetetlen istentiszteletek tartása, csendesnapok, konferenciák, nyugati sajtótermékek behozatala stb.) esetükben is tiltották. Szerveződéüket és működésüket igyekeztek úgy befolyásolni, hogy minél több elemében a történelmi egyházak szervezetére hasonlítson, gyengébb vagy erősebb hierarchia kiépülésével kívülről hatékonyabban ellenőrizhető és irányítható legyen. A hagyományos egyházi formákat elutasító közösségek szempontjából ezt a törekvést nevezhetjük *egyháziasításnak*.

Az egyháziasítás programjának jegyében a centralizáció érdekében komoly összehívásokat hajtottak végre. Ennek során az ÁEH a tagegyházak vezetését bátorította minden olyan törekvésükben, amely hatalmukat növeli, és segítséget ígért nekik az ellenkező véleményt képviselőkkel szemben. A Hivatal fontos nyomásgyakorlási eszköze volt, hogy a felekezetekben történekkért az egyház vezetőinek kellett az állam irányába felelősséget vállalniuk. Ezzel sikerült elérnie, hogy minden lényeges kérdésben néhány személy döntsön a felekezeten belül. Ez kihatott az amerikai gyökerű, nyugati típusú, demokratikus alapokon működő szabadegyházi közösségek szervezeti életére. A fentiek mellett ezen entitásokban a laikusok öntevékeny dinamizmusára épülő mozgalmi karakter elhalványult, és radikálisan csökkent a nem lelkészi munkát végzők beleszólása a felekezet országos, illetve regionális ügyeibe.

Szervezeti téren egyháziasításuk legfontosabb eszköze a SZET volt. Befolyását biztosították valamennyi tagegyháza és gyülekezetre. A tagegyházak közötti, vagy tagegyházon belüli vitás kérdésekben a SZET döntése irányadó volt. A SZET mivel felelősséget vállalt tagegyházaikért az állami hatóságok felé, ezért kötelessége volt azok anyagi és erkölcsi ügyeinek a felülvizsgálata, amennyiben ennek szükségességét a tanácsülés megállapította. Az ilyen vizsgálatnak minden tagegyház köteles volt magát alávetni.

A szervezeti változások az egyes tagegyházak életében eltérő módon és időben mentek végbe. Több entitás esetében már meglévő folyamatot gyorsított fel. A klasszikus szabadegyházi közösségek egyháziasodásának, és azon belül az egyházszervezeti változásainak belső- és külső tényezőinek szakszerű feldolgozásával még adós az egyháztörténet-írás.

Az ÁEH politikája legkevésbé a legegyháziasabban működő Magyarországi Metodista Egyházat érintette.

A Magyarországi Baptista Egyház életében a folyamat belső okok miatt az 1930-as években elkezdődött, és gyakorlatilag a Rákosi-korszakban befejeződött. A folyamatot belső és külső tényezők segítették elő. Az egyházon belül erős bázissal rendelkezett a

történelmi protestáns egyházakhoz való hasonulásra való törekvés. A hagyományos baptista gyülekezeti életben fontos szerepet játszottak a különböző szolgálati ágakban működő szövetségek, amelyek többsége állami nyomásra megszűnt vagy bizottsággá alakult át. A Rákosi-diktatúra éveiben azonban ezek csak csökkent intenzitással működhettek. A magyarországi baptizmus egyházszervezetileg az 1950-es évekig gyülekezetek szövetségéként működött. A kommunista államhatalom, illetve a felekezeten belül egyes csoportok erősebb központi vezetést, illetve áttekinthetőbb egyházi életet kívántak. A törekvés megvalósulását tükrözi, hogy 1955-ben a Magyarországi Baptista Gyülekezetek Szövetsége helyett a Magyarországi Baptista Egyház elnevezést használták. Az egyházszervezeti összevonások a magyarországi baptisták életét is érintették a Rákosi-korszak végén, vagy a Kádár-korszak elején. A korábbi hat egyházkerület helyett négy egyházkerület működhetett az országban. A Kádár-korszakban elvileg működött a Központi Tanács, Egyháztanács, Országos Közgyűlés, illetve az Egyházkerületi Közgyűlés meghatározott jogosítványokkal, de elég gyakran előfordult, hogy az országos és az egyházkerületi vezetők előzetes meghatalmazás nélkül hoztak döntéseket (GYÖRI 1996: 279–280.). A fent említett testületek működése nem egyszer formálisnak bizonyult, de hozzájárult ahhoz, hogy a baptisták a más szabadegyházi közösségektől eltérően nem éltek át egyházszakadást a kommunista diktatúra évtizedeiben.

A Hetednapi Adventisták Felekezete (1960-as évek elejétől H. N. Adventista Egyház) életében jelentős egyházszervezeti változást hoztak az állami instrukciók. A felekezetet országos szinten az unió fogta össze, amely 1949-ben még négy önállóan működő egyházterületből állt. Az új egyházvezetés 1953-ban valószínűleg állami nyomásra a négy egyházterületből három egyházkerületet hozott létre. Az egyházkerületek élén továbbra is elnök állt egyházkerületi bizottsággal, ami jelzi autonóm működésüket. Lényeges változás 1958-ban következett be, amikor megszüntetve az egyházterületeket, gyülekezetek uniójává szervezték át a felekezetet. Egyházi ügyekben ténylegesen csupán néhány személy döntött. A laikus kontroll minimálissá vált, ami a hatalommal való visszaéléseket eredményezett. A szervezeti változások ellehetetlenítették a tagság legális beleszólási lehetőségeit az egyház életébe. Az 1965/1966-os belső konfliktusból fakadó feszültségeket a hatalomra jutó állam irányába lojális egyházvezetés az adminisztratív eszközök használata mellett úgy tudta a kedélyeket lecsillapítani, hogy az ÁEH hozzájárulásával névlegesen visszaállította a korábbi egyházszervezeti struktúrát (két egyházterület) 1967-ben. A szocialista módon működtetett nyugati típusú egyházi struktúra azonban nem tudta kezelni a látenszen meglévő feszültséget. Az egyszerű egyháztagok lelkiállapotát nem csupán az államhoz túl lojális vezetés egyházpolitikája borzolta, hanem számukra túl gyorsnak bizonyult a felekezet nyitása más egyházak, illetve a társadalmi és politikai kérdések irányába.

A pünkösdi mozgalom entitásainak egyháziasodásában a külső tényezők szerepét emelhetjük ki. Mindegyikük a második világháborút követő években alulról szerveződő laikus mozgalomként működött. A szervezeti keretei kiforratlanok voltak. Egyesülések, szakadások, gyülekezetek ide-oda pártolása kísérték tevékenységüket. A SZET a felügyeletük fejében átláthatóbb tevékenységet kívánt, ezért a negyvenes évek végén, ötvenes évek elején elkészültek szervezeti szabályzataik. Tisztázták hitelveiket (RAJKI: 2011.) Ezeket újabbak követték a Kádár-korszakban. Az elkészült szabályzatok az állami elvárásokat is tartalmazták, amely nem minden esetben működött a gyakorlatban a gyülekezeti- vagy a gyülekezeti tagok szintjén.

Az őskeresztyéneknél kezdettől fogva erős központi irányítás jött létre a Sárkány testvérek vezetésével. Az ötvenes években a mozgalmon belül a legegységesebben az Evangéliumi Pünkösdi Egyház működött. E felekezet egyesült a legjelentősebb pünkösdi entitással, az Evangéliumi Keresztyénnel, 1961-ben. Az államhatalom és a SZET örömmel fogadta az egyesülést, mert a létrejövő új felekezet a gyülekezetek áttekinthetőbb működését biztosította. Az Evangéliumi Keresztyének-Pünkösdiiek Közössége (EKPK) szervezeti szabályzata 1961/1962-ben készült el, amely értelmében a Közösséget a három évre megválasztott Elnöki Tanács irányította.⁶ Az Elnöki Tanács kezében voltak a gyülekezeti vezetők fegyelmi ügyei, míg tevékenységét az évente legalább kétszer összehívott Missziói Tanács ellenőrizte. Az Elnöki Tanács befolyása viszonylag korlátozott volt. A gyülekezetek saját ügyeiket a központi vezetéstől önállóan végezték. Csak jelentős belső konfliktus, illetve törvénysértés esetén avatkozhatott be az országos vezetés a lokális ügyekbe. A gyülekezetek azonban nem élveztek teljes önállóságot, mert az állami szervek a közösség elnökét terheltek meg a felekezetben történetekért. Ennek érdekében a gyülekezetek prédikátorai 1966. június 1-én nyilatkozatot írtak alá, hogy a központi vezetőség határozataihoz alkalmazkodnak.⁷ A hatvanas évek végén az EKPK új szervezeti szabályzatot készített, amely a decentralizáció jegyeit viselte magán. Ez azzal állhatott összefüggésben, hogy az állam korábbi centralizációs törekvései több szabadegyházi közösségben, illetve az EKPK-n belül is konfliktusokat eredményeztek. A legfőbb igazgatási szerv továbbra is a minimum 7 tagból álló Egyháztanács maradt, amely tevékenységéről az éves konferenciának számolt be (FÁBIÁN: 1970.).

Az Élő Isten Gyülekezetén belül ment legnehezebben az állam egyháziasítási törekvése a kiforratlan szervezeti viszonyai és a nem letisztázott hitelvei miatt. Az állami nyomásra 1958-ban elfogadott hitelveinek több pontját még az entitás vezetője sem fogadta el a gyakorlatban. A közösség problémáját tetőzte, hogy nem rendelkezett a tagok által elfogadott vezetéssel. A vezető személyiségei között egyetlen teológiai

⁶ EKPK Szervezeti Szabályzata (1961. október 24) EPE.; Rövid kivonat az EKPK. Gyülekezeti Rend és Hitelvi Szabályzatából (1962. március 29.), (Szigeti Jenő gyűjteménye, továbbiakban: SZ.J.).

⁷ Nyilatkozat (1966. június 1.), (Magyar Pünkösdi Egyház irattára, továbbiakban: MPE.).

képzett személyt sem találhatunk. Közösségi életét a közvetlen kinyilatkoztatások gyakorisága jellemezte. Szakadások és belső konfliktusok állandóak voltak körükben az ötvenes és a hatvanas években. A SZET ezért a hatvanas évek közepén belső helyzetének tisztázódásáig egy-egy tagegyház felügyelete alá helyezte őket. Ennek következtében a felekezet belső helyzete megszilárdult, és sikerült az állam és a tagság által is elfogadott vezetőt találniuk.

Az Isten Gyülekezeteinek Szövetsége az ötvenes évek végére vezetőjének magatartása és életvitele miatt nem csupán a SZET-tagságát veszítette el, hanem szinte teljesen felmorzsolódott.

A hatvanas években a fizetett lelkészek, egyházvezetők nélkül működő entitások egyháziasítása különösen nehéznek bizonyult. A Keresztyén Testvérgyülekezet, a szabadkeresztyének és a nazarénusok esetében az országos ügyek intézésére megbíztak egy vezetőt, illetve a gyülekezetközi ügyek koordinálása érdekében valamiféle szerveződést hoztak létre a helyi gyülekezetek vezetőiből, de ennek beleszólása a lokális ügyekben meglehetősen csekély volt. Ezt a SZET és az ÁEH nem jó szemmel nézte. A centralizációs törekvéseik azonban nem sok sikert arattak.

A szervezeti változások révén az állam könnyebben keresztülvihette korlátozó intézkedéseit a szabadegyházakban. A szabadegyházi irodalom minimális számban jelenhetett meg. Egyedüli sajtótermék 1957 és 1966 között a baptista Békehírnök volt. A lap egyfajta SZET lapként is funkcionált. Mellette a SZET és tagegyházai évi 14 ezer példányban adhattak ki egyéb irodalmi termékeket (énekeskönyv, bibliai útmutatók stb.). A kvóta csak az 1960-as évek végén emelkedhetett 20 ezer példányra. A fentiek azonban nem elégitették ki a kb. 35 ezer gyülekezeti tag tényleges igényeit. Az írógéppel történő sokszorosítás ellen azonban határozottan felléptek az egyházi vezetők és az állami szervek.⁸ Az állam emellett tiltotta a nyugatról becsempészet hitbuzgalmi kiadványok terjesztését is.

Az állam a hitélet színvonalának csökkentése, illetve a gyülekezetek elsorvasztása érdekében már a Rákosi-korszakban korlátozta a prédikálás lehetőségét adminisztratív eszközökkel. A lelkészi igazolványok bevezetése után csak az igazolvánnyal rendelkezők prédikálhattak az abban megjelölt helyeken. Hiányukban csak az ún. csendes-istentiszteletek voltak megtarthatóak a bejelentett helyi megbízott vezetésével. Országos igazolványt pedig csak a SZET, illetve a felekezetek országos vezetői kaphattak. Ez az intézkedés tovább csökkentette a szabadegyházi entitások mozgalmi karakterét. Az állampárt ez irányú intézkedései részben akár meg is egyezhettek az egyes szabadegyházi vezetők érdekeivel. Ezt tükrözi az Evangéliumi Keresztyének 1951-ben kiküldött körlevele: *„A meg nem hívott, önként jelentkező, futkározó, élő jellemükben és tanításukban állhatatlan atyafiakat a gyülekezetben való szolgálattól mellőzzék, mert a szószerű szent*

⁸ SZET jegyzőkönyve (1963. november 14.), RZ. I-D-a-1-17. (BL.).

hely, melyet csak szent életű és Istentől megbízatást nyert és a gyülekezetek által kiküldött atyafiak foglalhatnak el. A központilag nem igazolt személyeknek sem beszédéért, sem eljárásért a központunk semmiféle felelősséget nem vállal, mert az ilyen atyafiak a testvériség életében és lelki fejlődésében nagy károkat okozhatnak.”⁹

A Kádár-korszak intézkedései még inkább az egyháziasodás irányába hatottak. Különbséget tettek a lelkész és az ún. prédikátori igazolványok között. Lelkeszi igazolványt csak teológiát végzett személyek, míg a teológiai végzettséggel nem rendelkezők prédikátori igazolványt kaptak az ÁEH-tól. Az ÁEH azt szeretne volna, ha lelkészi/prédikátori igazolvánnyal csupán a lelkészi/prédikátori munkát hivatás-szerűen végzők részesülnek, akik Rákosi-korszak szabályozásához hasonlóan csupán az igazolványokban feltüntetett helyszíneken prédikálhatnak. A három fizetett „lelkészkarral” nem rendelkező entitás elérte az ÁEH-nál, hogy gyülekezeteként egy nem egyházi alkalmazásban lévő személy hatóságilag jogosult legyen a gyülekezeti szolgálatok végzésére. Anyagi okok miatt az Evangéliumi Keresztyének-Püünkösdiak Közössége és az Őskeresztyén Felekezet köztes állapotban voltak, de a hatvanas évek közepén az igazolvánnyal rendelkezők többsége már körükben is egyházi alkalmazott volt. Az ÁEH azonban sürgette a köztes állapot megszüntetését.¹⁰ Az igazolványrendszer bevezetése több szabadegyházi entitás életében a laikusok kiszorulását eredményezte az „igehirdetők” közül. A teológiai végzettséggel rendelkezők túlsúlya elsősorban a baptisták, metodisták, adventisták és fokozatosan a püünkösdiak körében kezdett jellemzővé válni. Az evangéliumi püünkösdiak életében az országos vezetésben a hetvenes években második felében kerültek túlsúlyba a teológiai képzést nyert lelkipásztorok. A szabadkeresztyének esetében a teológiai végzettség megszerzésére való törekvés a hetvenes években kezdődött el.

A Kádár-korszakot megelőzően a metodisták, a baptisták, valamint részben az adventisták rendelkeztek teológiailag képzett lelkészekkel. Magyarországon lelkészképzésük egyedül a baptistáknak, illetve időszakosan (1948–1950, 1957–1965) az adventistáknak voltak. A második világháború előtt a metodista lelkészeket pedig külföldön képezték. Az adventista prédikátorok egy része 1945 előtt szintén a felekezet németországi intézményeiben nyert teológiai képzést. A külföldi lelkészképzés lehetősége azonban 1945 után megszűnt. A fizetett lelkészekkel/prédikátorokkal rendelkező közösségek körében a hatvanas években kialakult az az igény, hogy lelkészeik teológiai műveltséggel rendelkezzenek. Az evangéliumi keresztyének egyik vezető személyisége a következőképpen fogalmazta meg a probléma lényegét még a Rákosi-korszakban: *„Mivel kevés az értelmes igehirdető a testvérek és a hallgatók az összejövetelekről legtöbb helyen éhesen és csalódottan távoznak. Utóbbiak másodszorra el se mennek. ... Így a szószéken újra, meg újra hasonló és általános szólamokat mondanak el, ami az értelmes lelket*

⁹ Evangéliumi Keresztyének körlevele (1951. július 14.), (MPE.).

¹⁰ Palotay Sándor levele az ÁEH-hoz (1965. január 8.), RZ. I-D-b-18. (BL.).

*nem építi.*¹¹ Így az egyházasabb irányultságú felekezetek igényei találkoztak a SZET és az állam érdekeivel, amelynek eredményeként létrejött 1967-ben a Szabadegyházak Tanácsának Lelkészképző Intézete (SZETLI). Feladataként jelölték meg a lelkészek „szektás gondolkodásának felszámolását”. Elősegíteni a „szektás sovinizmus” gyengítését, amelynek eredményeként más felekezetek irányában nőtt a lelkészek és a hívek közötti tolerancia.¹²

A nehézséget fokozta, hogy az ÁEH elképzelése szerint minden kétszáz tagra jutott volna egy lelkész.¹³ Ennek következtében egyes kisegyházakban nagyobb arányú elbocsátások történtek, amelyek elsősorban a Hivatal szempontjából „fanatikusnak – szektáriánusnak” számító személyeket érintették. A lelkészek többsége négy-öt gyülekezettel is rendelkezhetett, ezért a gyülekezeteik többsége egy-egy hétvégén csak csendes-istentiszteleteket tarthatott. A Kádár-korszakban a kisebb 20 tag alatti helyi közösségekben csak lelkigondozás, úrvacsoraosztás és temetési szertartás volt végezhető. Ezek pedig a kisebb gyülekezetek elsorvadásának veszélyét rejtették magukba.

A gyülekezeti életet gyengítették, hogy a helyi közösségek gyermek- és ifjúsági munkáját is keretek közé szorították. Az összejöveleik kiszámíthatósága érdekében a spontán elemek „száműzésére” törekedett az ÁEH. Ez különösen a pünkösdi mozgalom entitásait érintette. Az eksztatikus jelenségeket már a Rákosi-korszakban korlátozni kezdték a pünkösdi mozgalom entitásainak életében. Jó példa erre az Evangéliumi Keresztyének-Pünkösdiel Közösségének esete. Az 1961/62-ben elkészített hitelvi szabályzatuk a pünkösdi ajándékok közül egyedül a nyelveken szólást emeli ki.¹⁴ A többi ún. karizmatikus ajándékról, mint a profétálás, vagy a gyógyítás nem tesz említést. A közösség egyházasodását gyorsította, hogy 1971-ben Fábán József lemondásával az állami szervek jóváhagyásával személyi szinten egyházasabb, „kevésbé karizmatikus” személyek kerültek előtérbe. Az 1969-es szervezeti szabályzat újabb elmozdulást eredményezett a történelmi protestáns, illetve a klasszikus szabadegyházak irányába. A karizmatikus jelenségek ugyanis perifériára szorultak, és az istentiszteletek központi eseményének az igehirdetést, míg az énekkari, zenekari számokat, költeményeket és a bizonyágtételeket kiegészítő szolgálatnak tartották (FÁBIÁN: 1970.).

A karizmatikus jelenségekkel párhuzamosan más szabadegyházi specifikumok (pl. közeli világvége várás) túlhangsúlyozását is korlátozták a korábban említett intézkedésekkel (igazolványrendszer, hitelvek és szervezeti szabályzatok). A hitelvek kidolgozása a speciális tanítások behelyezését segítette az összeresztyén tradícióba. Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb szerepet kaptak az államhatalom által megjelölt problémák (béke, faji kérdés, társadalmi igazságosság problémája), mert az állam a hitéleti aktivi-

11 Siroky István körlevele (1955. október 18.), (MPE.).

12 Jelentés a SZETLI munkájáról (én.), (A.I.).

13 MOL. XIX-A-21-d-0021-1960. 8. doboz.

14 EKPK Szervezeti Szabályzata (1961. október 24) MPE.; Rövid kivonat az EKPK Gyülekezeti Rend és Hitelvi Szabályzatából (1962. március 29.), (SZ.J.).

tás helyett a politikai kérdésekre orientálta a felekezeteket, miközben a valódi, hitéleti funkciójukat korlátozottan tölthették be.¹⁵ Adminisztratív intézkedésnek tekinthető, de az egyháziasítás irányába hatott, hogy a SZET és a tagegyházak vezetőinek fel kellett lépniük a gyülekezeten kívüli összefüggések ellen.¹⁶

A modernizáció jelei is megmutatkoztak a hívek életében. A pünkösdiiek esetében a harvtanas évek második felében a konzervatív irányzat tiltakozott az egyre terjedő világias viselkedés ellen, mint a rövid szoknya, hajviselet, vagy a gyűrű.¹⁷ Valószínűleg hasonló tendenciák más szabadegyházaknál is jelentkeztek.

A magyarországi szabadegyházi entitások egyháziasodása tehát különböző időben és módon történt. Legtöbb felekezet életében a fenti folyamat más módon, de bekövetkezett volna kisebb-nagyobb konfliktusokkal, csak jóval lassabb ütemben. Az egyháziasítás legjelentősebb hatását abban találhatjuk, hogy az ún. mozgalmi karakterük, illetve a szociológia értelemben vett „szekta” jellegük meggyengült. Elindultak az intézményesedés útján, és egyre inkább denominációs karaktert vettek fel. A megszilárdult szervezeti keretek a felekezeti határok stabilizálódását eredményezték, ami kiszámíthatóvá tette működésüket. A felekezeti specifikumok túlhangsúlyozása helyett elkezdődött a speciális tanítások behelyezése az összkeresztyén tradícióba. Ez természetesen az identitástudat csökkenését is eredményezhette a tagok körében. A változások fontos eleme volt, hogy a „teológiaiag képzetlen” személyek szerepe fokozatosan minimálisra csökkent több tagegyházban. A gyülekezeti tagok – különösen a fiatal generáció – társadalmi beilleszkedése erősödött, amely a korábbi közösségi gyakorlat kétségbevonását eredményezte az életmód (öltözködés, kulturális javak fogyasztása stb.) területén. A történelmi egyházakkal való kapcsolatuk is javult, aminek eredményeként a SZET tisztviselői részt vettek a különböző ökumenikus programokban. A SZETLI hallgatói pedig lelkészi diplomát szerezhettek a Debreceni Református Teológiai Akadémián 1972-től, illetve az Evangélikus Teológiai Akadémián 1980-tól. A felekezetközi konfliktusok gyengülése, illetve a közös istentiszteletek még sem eredményezték a felekezeti határok elmosódását. Az egyháziasodás egyházszervezeti kérdéseket is felvetett, mert a nyugati szervezeti kultúrán létrejövő szabadegyházi entitások lelkészei, hívei számára a szocialista demokrácia működési mechanizmusa komoly feszültségeket okozott.

15 MOL. XIX-A-21-d-0028-1/b/1965. 35. doboz.

16 SZET jegyzőkönyv (1962. május 2.), RZ. I-D-a-1-10/b. (BL.).

17 EKPK Központi Vezetőségének jegyzőkönyve. (1967. július 4.), (MPE.).

Irodalom

FÁBIÁN JÓZSEF (szerk.) (1970): *Szervezeti szabályzat*. Budapest

GYŐRI KORNÉL (1996): „Vizsgáljuk meg útjainkat. In: Berecki Lajos (szerk.): *„Krisztusért járva követségben”*. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 267–286.

RAJKI ZOLTÁN (2011): *A püünkösdi mozgalom története 1945 és 1961 között*. Budapest, Gondolat Kiadó

RAJKI ZOLTÁN (2009): Személycserék az ötvenes évek végén a Szabadegyházak Tanácsa élén. *ATF Szemle*, 2. szám, 50–57.

Kapcsolatok, közösségi értékek, közösséghez kötődés három egyetem hallgatóinak véleménye tükrében

A tanulmány alapjául szolgáló kutatás és annak előzményei:

A rendszerváltást követően a magyar felsőoktatásban zajló gyökeres változások három főbb területen ragadhatók meg. Egyik színtere a hallgatói létszám erőteljes növekedése, a másik a képzési formák kínálatának gazdagodása, a harmadik színtér, a nem állami fenntartású felsőoktatási intézmények megjelenése. Az elmúlt közel két évtizedben, a megjelent tanulmányok jobbára az egyetemi, főiskolai képzés tömegoktatássá alakulásának, a friss diplomások tömeges munkaerőpiaci megjelenésének kérdéseivel, a szervezeti keretek átalakulásával foglalkoznak, néhány a hallgatók értékrendjére irányul. Az 1990/1991-es tanévtől a 2003/2004-es tanévig az állami felsőoktatási intézmények száma – részben szervezeti összevonás eredményeként – 66-ról 31-re csökkent, az egyháziak száma 10-ről 26-ra emelkedett, s az egyházi felsőoktatási intézményekben tanuló hallgatók száma 550 főről 21.626 főre nőtt. E számszerű változás és ennek jelentősége, hatása a megjelent tanulmányokban kevésbé tükröződik. Szemerszki magán felsőoktatás magyarországi kialakulásáról szóló 2003-as doktori értekezése hoz adatokat az egyházi felsőoktatási intézményekről, mint a nem állami felsőoktatás egy szereplőjéről, de kutatása alapvetően nem a felekezeti felsőoktatásra irányult (SZEMERSZKI 2006). Kifejezetten az egyházi felsőoktatási intézményekre vonatkozó vizsgálatról – egy, az ELTE és a PPKE Bölcsészkarának hallgatói körében végzett mikrokutatást leszámítva, – nincs is tudomásunk (AMBRÓZY et al. 2005). A nem állami felsőoktatáson belül a felekezeti oktatás vizsgálata az intézmények számának és hallgatói létszámának növekedése okán is fontos, hisz mind az intézmények számának, mind a hallgatói létszámnak ilyen mérvű növekedése az egyházi felsőoktatási intézmények irányában erősödő társadalmi igényre enged következtetni, még akkor is, ha a hallgatók jelentős többsége ma, Magyarországon az állami felsőoktatási intézményekben tanul.

Ezt felismerve, 2007-ben egy 1200 fős mintán, három egyetemen végeztünk felmérést. E kutatást a felekezeti felsőoktatásban történő érték és normaközvetítés vizsgálatára összpontosítottunk. A kutatásban résztvevő három egyetem a Pázmány Péter

Katolikus Egyetem, a Debreceni Tudományegyetem, és a Pécsi Tudományegyetem volt. 1200 fős mintán, tehát mindhárom egyetemen 400-400 fős mintán, kérdőbiztossal történő kérdőíves adatfelvétel történt, azonos kérdőívvel és módszertannal. A mintavétel során az Oktatási Minisztériumtól kapott intézményi statisztikákat vetjük alapul. Csak bölcsészkaros hallgatókat kérdeztünk mindenütt. Az oktatáskutatásban – különösen a felsőoktatásban – bevett kvótás mintavételi eljárást alkalmaztunk. Három kvótaképző ismerv volt: Nem, Képzési forma: BA-osztatlan (az adatfelvételkor még MA nem volt), Szak- illetve szakpár-típus, melyben voltak nyelvszakok, és a hagyományos bölcsészszakok, illetve a kommunikáció, mely mérete miatt önálló ismerv volt. Amennyiben valakinek volt nem bölcsész szakpárja, az egyéb kategóriába került. Emellett meghatároztuk, hogy nem szerepelhetnek a mintában a kar kollégistái nagyobb arányban mint amilyen arányban a karon vannak. Több kvótázási lehetőség ennnyire kis mintáknál, és a rendelkezésre álló alapinformációk szűkössége miatt nem volt lehetséges. – A kvóta nem pontos követéséből fakadó kisebb eltéréseket súlyozással korrigáltuk.

A kutatás¹ főbb kérdései voltak: Mi vonzza a tanulni vágyókat felekezeti felsőoktatási intézménybe? Mit remélnek ott megkapni a hallgatók, amiről úgy gondolják, hogy az állami vagy az alapítványi vagy magán felsőoktatásban nem találnák meg, és vajon megleglik-e? Mitől egyházi az egyházi felsőoktatás? Miként és hol fogalmazza ezt meg, illetve, hol és hogyan juttatja érvényre az intézmény? Esetleg a hallgatói szelekcióban, az oktatók, más dolgozók, és a hallgatók felé közvetített elvárásaiban, az oktatásban, és a felkínált szabadidős tevékenységekben? Van-e különbség, és ha van, akkor milyen különbségek mutatkoznak az állami és az egyházi felsőoktatási intézmények között, az ott folyó oktatás, diákélet, érték és normaközvetítés terén? Akar-e az intézmény valamilyen sajátos értéket közvetíteni? Van-e különbség az állami és az egyházi intézmények hallgatóinak társadalmi összetételében, gondolkodásában, életmódjában, értékeiben? Mit várnak a hallgatók az egyházi egyetemektől, főiskoláktól, miért választják azt az állami, vagy alapítványi intézményekkel szemben? Mennyire jellemző, illetve meghatározó az egyetemválasztásban a hallgatók vallásossága, felekezeti hovatartozása, illetve, ha nem vallásos, akkor miért megy egyházi egyeteme vagy főiskolára?

Jelen tanulmányban a kutatás azon eredményei kerülnek ismertetésre, melyek segítségével összevethetjük a PPKE, a Debreceni Egyetem, és a Pécsi Egyetem bölcsészhallgatóinak közösségi értékekkel, a kapcsolatok fontosságával és a közösséghez kötődés mértékével kapcsolatos kérdésekre adott válaszait. Ahol ez lehetséges, ott az „Ifjúság 2004”² és a Kollégisták körében szintén 2004-ben végzett kutatás országos eredményeivel is összevetjük. E tanulmány valójában a kutatás egészének eredményeit

1 A kutatást az OTKA támogatta, pályázat nyilvántartási szám: K 61505.

2 Bauer Béla és Szabó Andrea által vezetett „Ifjúság 2004” kutatás adatainak felhasználásával. A szerzőknek ezúton is köszönet nagylelkű segítségükért!

átfogóan bemutató kötet egy alfejezetének átdolgozott, rövidített változata, melyben a terjedelmi korlátok miatt sok magyarázatra, összefüggésre nem térhettünk ki, inkább csak a talált összefüggések, érdekességek tényszerű ismertetésére szorítkozunk.

Kapcsolatok, közösségi értékek, közösséghez kötődés

A kapcsolatokra törekvés, kapcsolatok építése, ápolása, a barátság, közösség, a szabadidő eltöltésének módja olyan jellemzők, melyek fontos részét képezik a személyes értékrendnek. A kapcsolatokra való igény mértéke részben személyiségfüggő, részben a hozott minták által is meghatározott. Ugyanakkor az individualizmus terjedése a modern társadalmakban egyre mélyebben, egyre több szinten érinti családi, baráti és tágabb kapcsolatrendszerünket. Ebben a tárgykörben feltett kérdések arra irányultak, hogy van-e kimutatható hatása a vallásosságnak a mások felé való nyitottságra, a közösséghez kötődésre való igényre, a baráti kapcsolatok minőségére, mélységére, és a szabadidős tevékenységekre.

Barátságok

A párkapcsolat és családi kapcsolat mellett az emberi élet meghatározói a baráti kapcsolatok. A közeli jó barátok számára kérdezve közvetve ráláthatunk a baráti kapcsolatok mélységére. E kérdésre életkortól, érettségtől, és persze személyiségtől függően nagyon eltérő válaszokat kaphatunk, így nehéz általánosan érvényesnek tekinthető átlagszámot megnevezni. Ugyanakkor általában a közeli jó barátok számának növekedésével fordított arányban változik ezen kapcsolatok intimitása, biztonsága, mélysége, minősége. Az is bizonyos, hogy az évek előre haladtával és a belső érési folyamattal együtt jár, hogy a közeli jó barátok megnevezéssel általában csak keveseket illetünk. Felmérésünk során akadt néhány extrém válasz is, mely szerint pár válaszdó igen sok közeli jó baráttal rendelkezik, ám a többség egy és öt fő közötti közeli barátságot említett. A közeli barátok számának kérdésében igen hasonló válaszokat kaptunk a három egyetem hallgatóitól. (1. táblázat)

1. táblázat: A válaszok megoszlása abban a kérdésben, hogy hány közeli jó barátjuk van a hallgatóknak (százalékban)

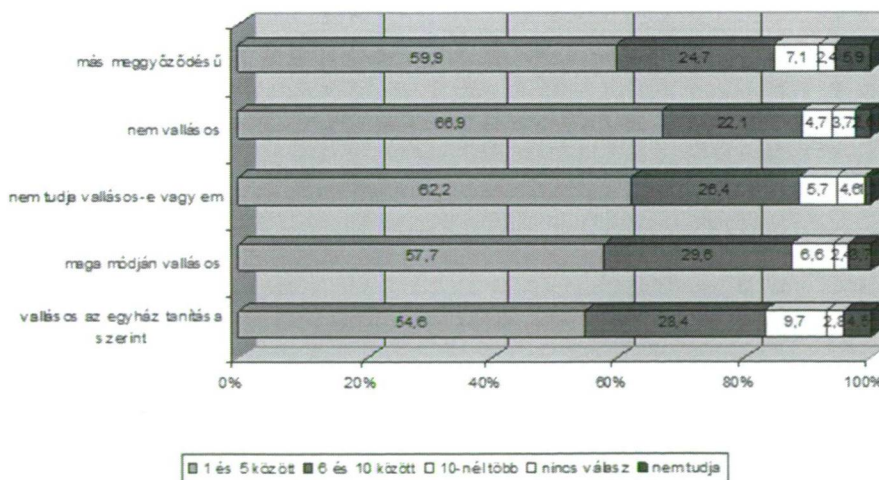
közeli jó barát	Pázmány Péter Katolikus Egyetem N = 400	Debreceni Egyetem N = 400	Pécsi Egyetem N = 400
1 és 5 között	58,8	55,3	63,4
6 és 10 között	28,3	29,0	25,2
11 és több	9,1	5,3	5,7
nincs válasz	2,0	3,9	3,7
nem tudja	1,8	6,5	2,0
	100,0	100,0	100,0

Vallásosság szerinti bontásban a közeli barátok számában az egyetemek között ugyan vannak eltérések, de ezek a különbségek egyrészt nem számottevőek, másrészt a rendelkezésre álló adatokból nehezen magyarázhatók.

Meglehetősen együtt mozognak a kapott válaszok, ha vallásosság szerint nézzük a közeli jó barátok számának alakulását. Egyértelmű, hogy a vallásosságnak mind az öt kategóriájában többségben vannak, akiknek egy és öt közötti közeli barátjuk van, de az is látszik, hogy minél meghatározóbb a válaszadók életében a vallásosság, annál inkább emelkedik a barátok száma. (1. ábra)

1. ábra: Közeli jó barátok számának alakulása a vallásosságon belül

Közeli jó barátok számának alakulása vallásosság szerint

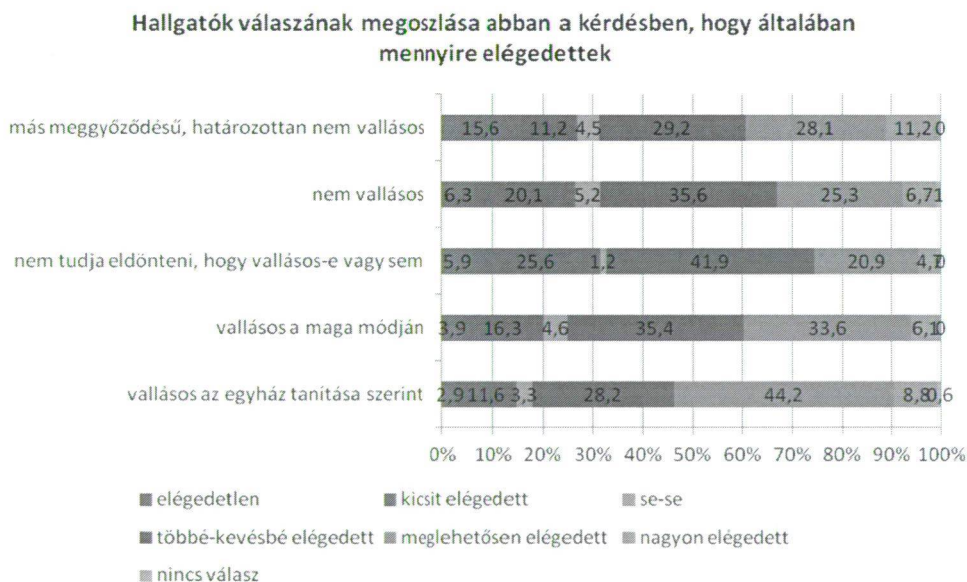


Felmerül a kérdés, hogy vajon mit takar ez az adat. A kutatásunkban résztvevők többsége katolikus, illetve más, keresztény felekezethez tartozik, s a keresztény vallások közösségi jellege – legalábbis Max Weber óta bizonyosan – köztudott. Pusztai Gabriella felekezeti oktatási intézményekben folytatott újabb szociológiai felméréseiből származó adatok szintén rendre e közösségi jelleg továbbélését mutatják. A három egyetem hallgatói körében végzett vizsgálat vallásosság és kapcsolathálók összefüggésével kapcsolatos hipotézise is éppen az volt, hogy az egyetemista létben sem szorul háttérbe a vallásosság közösségi jellege. Így, az egyik kérdés, hogy arról van-e szó, hogy a keresztény vallás közösségi jellege a baráti kapcsolatokban is testet ölt például nagyobb elfogadás, nyitottság formájában? Mi védi a nagyobb számú barátságok esetében azok intimitását? Lehet, hogy egyszerűen a fogalom alatt valamelyest mást értenek a válaszadók? Mivel nem kértük, hogy adjanak meghatározást a válaszadók, hogy mit értenek közeli jó barát megnevezés alatt, így erre sem tudunk válaszolni. Általában az ifjúságkutatásokban sem, így a 2004-ben lezajlott Ifjúság kutatásban sem kérdeztek rá sem a barátok számára, sem a barátság meghatározására, így azok eredményei sem szolgálnak támponttal, illetve összehasonlítási alappal, így nem tehetünk mást, mint a következő kutatásig őrizzük e kérdést. Addig is, legalább kérdésfelvetések szintjén vizsgáljuk, hogy lehet-e jelentősége és mi a valódi összefüggés a barátok számának és vallásosságnak kapcsolatában.

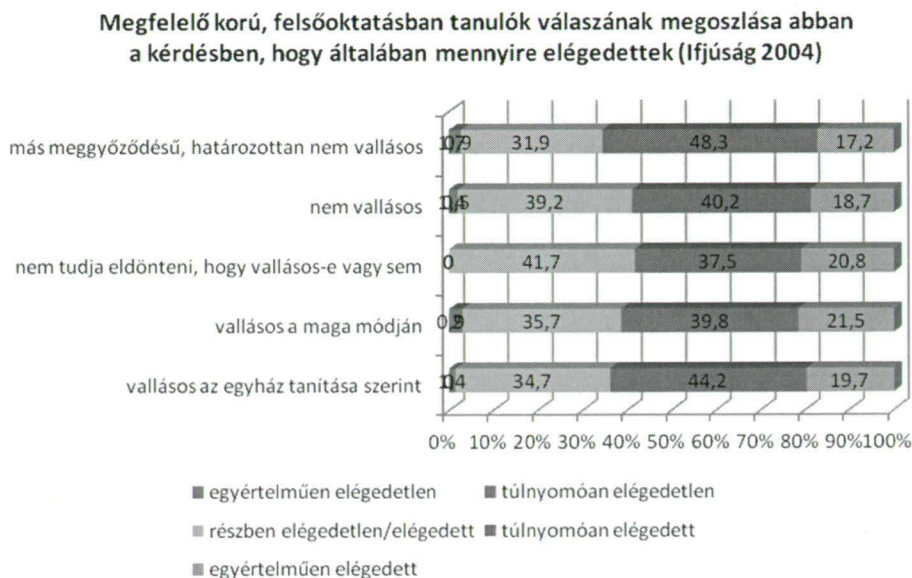
A barátok száma önmagában ugyan következtetni enged a válaszadók mások felé való nyitottságára, kapcsolatok iránti igényére, de ebből még semmit sem tudunk arról, hogy a baráti kapcsolatok mennyire elégítik ki ilyen irányú kapcsolati igényeiket, azaz, hogy mennyire elégedettek baráti kapcsolataikkal. A baráti kapcsolatokkal való elégedettséget szintén a vallásosság szerinti bontásban vizsgáljuk most. A kicsit árnyaltabb értelmezés érdekében érdemes előbb megnéznünk, hogy a válaszadók vallásossága és általános elégedettsége között milyen összefüggés mutatkozik. Nos, a válaszok tükrében azt állíthatjuk, hogy minél vallásosabb valaki annál kevésbé elégedetlen az életével, valamint, ha összevonnuk a „meglehetősen” és a „nagyon elégedett” kategóriákat, akkor az is kitűnik, hogy minél vallásosabb valaki, annál inkább igaz, hogy elégedett embernek mondja magát. Emellett jól körvonalazódik, hogy a vallásosság két pólusán lévők, azaz a határozottan vallásosak, akik elkötelezetten az egyház tanítása szerint vallásosnak mondják magukat, illetve a szintén határozott világnézettel rendelkező, határozottan nem vallásos, más meggyőződésű válaszadók azok, akik legnagyobb arányban nagyon elégedettnek mondták magukat. Lehetne úgy is kommentálni, hogy a vallásosak „hozták a papírformát”, hisz valószínűsíthető, hogy az Istenbe vetett hit, és az Istennel való személyes kapcsolat erejéből merítve könnyebben elfogadják a nehézségeket, és azoknak is értelmet találnak életükben. Ugyanakkor felmerül a kérdés: mi a helyzet a határozottan más meggyőződésű, nem vallásosak esetében, ők miért tudnak

még az egyházasan vallásosaknál is nagyobb arányban nagyon elégedettek lenni? Jó lenne gyorsan választ adni, de ezt a kérdést nyitva kell most hagynunk. Minden esetre az is jól kitűnik, hogy nem csak a nagyon elégedettek, hanem az elégedetlenek is a határozottan nem vallásos, más meggyőződésűek körében vannak a legnagyobb arányban. Eredményeinket az Ifjúság 2004-es vizsgálat eredményeivel egybevetve látható, hogy az Ifjúság 2004-ben válaszadó megfelelő korú egyetemisták közül kevesebben elégedetlenek, és általában a vallásosságnak mind az öt kategóriájában nagyobb arányban elégedettek, mint a három egyetemen végzett kutatásban résztvevő hallgatók. Ezek a különbségek akkor is érvényesek, ha tekintetbe vesszük, hogy némi eltérés volt a két kutatásban az elégedettség kategóriáinak pontos megnevezésében. (2. a-b. ábra)

2.a. ábra: Hallgatók válaszáinak megoszlása abban a kérdésben, hogy általában mennyire elégedettek



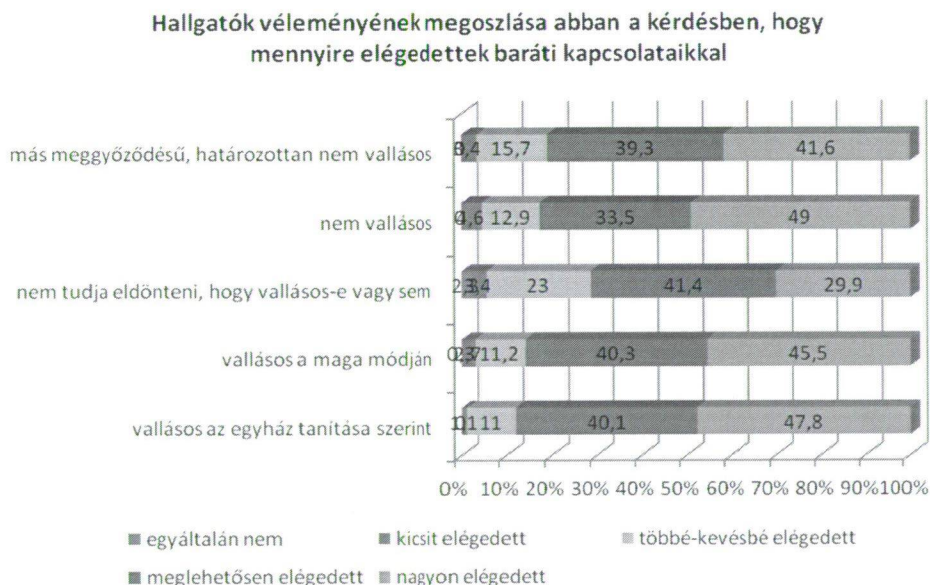
2.b. ábra: Megfelelő korú, felsőoktatásban tanulók válaszáinak megoszlása abban a kérdésben, hogy általában mennyire elégedettek



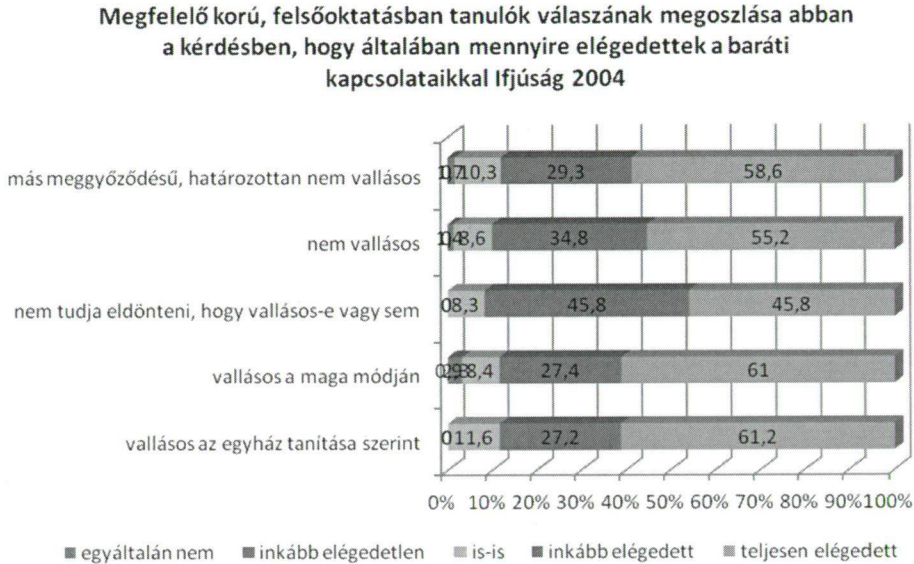
Mint említettük, válaszadóink elsöprő többsége katolikus, illetve más keresztény felekezethez tartozik, s merthogy a keresztény vallások erős közösségi vonással bírnak a szorosabb vallásosság nagyobb közösségi integráltsággal és kapcsolatokra való személyes nyitottsággal járhat. E logika szerint könnyen érthető, illetve magyarázható az említett összefüggés. Ugyanakkor a vallás individualizmus ellen ható közösségi vonása okán kialakuló nagyobb nyitottság a több baráti kapcsolatra, és a baráti kapcsolatok számának növekedésével együtt járó változás bizonyos ellenhatásokat válthat ki a kapcsolat mélysége, intimitása terén. Ezek az ellenhatások kiütköznének például a barátságokkal való elégedettség értékelésénél, de a válaszok alapján nem érzékelhető különösebb negatív hatás a barátságok számának emelkedésével. A három egyetemen végzett kutatás és az Ifjúság 2004 baráti kapcsolatok értékelésére vonatkozó adatai jelentősebb eltérést mutatnak, és ez nem biztos, hogy a válaszlehetőségek megfogalmazásának eltérése magyarázható. Ugyan lényeges a különbség aközött, hogy 1-5 között osztályozza elégedettségét illetve, hogy a fokozatoknak konkrét megfogalmazással jelentést tulajdonítottak-e, de lényegében mégis mindkét kutatásban egy ötfokú skálán értékelték. Ennek ellenére az Ifjúság 2004 kutatás eredményei szerint baráti kapcsolatait tekintetében egyfelől a vallásosság öt kategóriájából négyben a többség teljesen elégedettnek mondta magát, és csak a bizonytalan világnézetű válaszadók ese-

tében találunk eltérést. Másfelől a teljesen elégedettek lényegesen nagyobb arányban vannak, mint a három egyetem kutatásában választ adó hallgatók körében. A három egyetem hallgatóinak vizsgálatában, ha aszerint nézzük a válaszokat, hogy a vallásosság öt kategóriájában kik mondták, hogy nagyon elégedettek a baráti kapcsolataikkal, akkor egyértelműen a nem vallásosak mondták többen, hogy nagyon elégedettek, és csak őket követik az egyházián vallásosak. Ha összevonjuk a meglehetősen és a nagyon elégedett kategóriákat, akkor a vallásosság öt kategóriáján belül ismét olyan megoszlást láthatunk, hogy az egyházián vallásosak a legelégedettebbek baráti kapcsolataikkal, és a bizonytalan világnézetűek a legelégedetlenebbek. (3. a-b. ábra)

3.a. ábra: Hallgatók véleményének megoszlása abban a kérdésben, hogy mennyire elégedettek baráti kapcsolataikkal



3.b. ábra: Megfelelő korú, felsőoktatásban tanulók válaszáinak megoszlása abban a kérdésben, hogy általában mennyire elégedettek a baráti kapcsolataikkal (Ifjúság 2004)



Igaz, az is kérdés, hogy amikor a barátsággal való elégedettségüket értékelik a válaszadók, akkor milyen kritériumok alapján mondanak egy baráti kapcsolatot jónak, vagy kevésbé jónak. A kutatásban terjedelmi korlátok miatt sajnos erre már mi sem kérdeztünk rá.

Szabadidős tevékenységek

A baráti kapcsolatok mellett a szabadidős tevékenységek szintén olyan terület, ahol az értékek, a személyes értékrend megmutatkozik. A szabadidős tevékenységeket most két szempont szerint vizsgálva megkülönböztethetünk modern és hagyományosabb, közösségi és magányos formákat. A modernebb szabadidős tevékenységek általában magas értéket mutatnak mind a három egyetem hallgatói körében. Leggyakoribb a számítógépezés, tv- dvd nézés, videózás. Ezt követi a már hagyományosnak mondható könyvolvasás, újságolvasás, könyvtárlátogatás, barátok meglátogatása, kávézóba, teázóba, pub-ba járás. A szabadidős tevékenységeket, ha aszerint nézzük, hogy közösségi vagy inkább magányos szórakozás, akkor a magányos szórakozás igen gyakorinak látszik, így a számítógépezés, – amit leggyakrabban tesznek, s ami akkor sem igazán közösségi tevékenység, ha csevegésre (chat), vagy más kommunikálásra használják –, hisz ez leginkább virtuális kapcsolat. Ugyancsak magányos szórakozás a tekintélyes

arányban művelt olvasás, újságolvasás is, és a könyvtárazás is. A közösen is végezhető szabadidős tevékenységek közt első helyen van a tv, dvd, videó nézés, kávézóba, teázóba, pub-ba járás, a művészeti tevékenység, illetve a sport, fitness. A közösséget célzottan építő egyházi, egyesületi csoport tevékenységek és a magaskultúra intézményeinek látogatása elenyésző mértékben jellemzője a vizsgált hallgatói körnek. Úgy tűnik, hogy a könnyebben emészthető szórakozási műfajok népszerűbbek. Az egyetemek adatainak összehasonlításánál azt láthatjuk, hogy ezek a tendenciák meglehetősen hasonlóan alakulnak a három egyetemen.

Ha összehasonlítjuk az egyházasan vallásos hallgatók válaszaival, akkor néhány szembevetendő különbségre figyelhetünk fel. A tv, dvd, videó nézés az egyházasan vallásosak körében mindhárom egyetemen alacsonyabb, mint általában az egyetem hallgatóinak körében. A számítógépezés azonban az egyházasan vallásosoknál valamivel elterjedtebb, mint általában a hallgatók körében, ám itt fontos látnunk, hogy ez a tevékenység általában nagyon magas arányú. A hagyományosabb szabadidős tevékenységek közül a könyvolvasás a Debreceni és a Pécsi Egyetem, a könyvtárazás mindhárom egyetem egyházasan vallásosai körében magasabb, az újságolvasás viszont mindhárom egyetemen alacsonyabb, mint általában a három egyetem hallgatóinál. A hagyományosabbnak tekinthető, közösségibb szabadidős tevékenységeket összehasonlítva a pázmányos egyházasan vallásosok kevésbé járnak teázóba, kávézóba, pub-ba mint általában a pázmányosok, míg a másik két egyetemen az egyházasan vallásosok valamivel szívesebben élnek e szórakozási lehetőséggel, mint összességében az adott egyetem hallgatói. Általában nagyon alacsony arányú a színház, hangverseny, kiállítás, opera, balett látogatása, miként a sport és kirándulás, valamint a hagyományőrzést, nemzeti kultúránk értékeinek átmentését segítő táncházak látogatása is a hallgatók körében. Művészeti tevékenységekben a pázmányos hallgatók jóval aktívabbak, mint a másik két egyetem hallgatói, míg a baráti kapcsolatok ápolása erőteljesebb a pécsi és a debreceni egyetemisták körében, mint a pázmányosoknál. Egyházi közösségi tevékenység mindhárom egyetemen – valójában nem meglepő módon – az egyházasan vallásos hallgatók körében kiugróan magasabb, mint általában a hallgatók körében. Az adatok alapján nagyon úgy tűnik, hogy legnagyobb arányban inkább egyedül is végezhető szabadidős tevékenységeket választanak a hallgatók, és ha társaságban töltik szabadidejüket, akkor többnyire a barátok meglátogatása és a teázó – kávézó – pub látogatást részesítik előnyben. E társas érintkezések kínálják talán legtermészetesebben a beszélgetések oldottabb lehetőségét. A korábban oly kedvelt házibulik viszont igen háttérbe szorultak. (2. táblázat)

2. táblázat: A hallgatók leggyakrabban végzett szabadidős tevékenységeinek megoszlása
(százalékban)

szabadidős tevékenység	Pázmány		Debreceni Egyetem		Pécsi Egyetem	
	naponta, hetente többször		naponta, hetente többször		naponta, hetente többször	
		egyházias		egyházias		egyházias
tv, dvd, videó	56,2	47,3	71,9	68,5	64,3	44,7
könyvolvasás	69,4	63,7	63	68,5	57,1	61,1
multiplex mozik	1,5	1,1	0,8	0	0,5	0
art mozi	1	0	0,8	0	0,5	0
színház	0,3	0	1	1,8	0,5	0
hangverseny, opera, balett	0,3	0	1	1,9	0	0
kiállítás, múzeum	0,8	0	0,8	1,8	0,5	0
kirándulás, túrázás	1,5	0	0,8	0	1	0
újságolvasás	51,1	40,7	51,8	44,4	60,8	54,3
számítógépezés	96,7	97,8	92,3	96,3	96	100
könyvtárba menni	41,3	53,3	46,3	50,9	50,4	69,4
fitness, konditerem	11,1	14,3	8,5	11,1	9,6	11,4
művészeti tevékenység	20,7	23,3	12,7	9,8	10,9	8,6
egyéb produktív tevékenység	7,4	6,8	7,8	3,6	7,3	8,6
kávézó, teázó, pub	28,1	15,4	18,3	24,1	31,6	32,4
házbuli	2,3	1,1	4,4	5,6	6,1	8,6
szórakozóhelyre járás	5,8	3,4	6,8	1,9	7,7	20
közéleti, egyesületi tevékenység	7,4	9,9	4,6	3,6	7,8	8,6
táncház	3,3	5,5	2,3	1,9	2	2,8
fodrász, kozmetikus, szolárium	1	1,1	2,3	7,5	1,8	0
sport	16,7	15,4	13,7	17,3	12,4	3
egyházi közösség, csoporttevékenység	5,8	21,7	2,8	16,7	2,6	12,5
barátok meglátogatása	33,8	30,8	34,8	38,2	41,3	50
shoppingolás, kirakat nézegetés	6,4	4,5	13,1	1,9	10,7	17,1
egyéb	48	25,0	36,4	0	36,1	80

A Kollégisták körében, Gábor Kálmán által 2004-ben végzett felmérésben és az Ifjúság 2004 kutatásban is kérdezett szabadidős tevékenységeket – ahol lehetett – összehasonlítva a három egyetemen végzett kutatás idevágó eredményeivel jól látható, hogy a szórakozóhelyre járás és a kirándulás-túrázás a kollégisták körében, míg az art mozi látogatás az Ifjúság 2004 válaszadói körében nagyobb arányú, mint a három egyetem hallgatói körében. Míg a három egyetem hallgatói körében és az Ifjúságku-

tatásban válaszadók közül is legtöbben könyvtárlátogatást jelezték napi, vagy hetente többszöri gyakorisággal végzett szabadidős tevékenységnek, addig a kollégisták körében a szórakozóhelyek látogatása került első helyre látogatási gyakoriság alapján. Igaz a három egyetem hallgatói többszörösen nagyobb arányban jelölték a napi, vagy hetente többszöri könyvtárlátogatást, mint az Ifjúság kutatásban. A többi szabadidős tevékenység a kollégium kutatás és az Ifjúság 2004 kutatás eredményei elmaradnak a három egyetem hallgatói körében nyert eredményektől. Van ahol jelentősebb ez a különbség, mint például a művészeti tevékenység, kávézó-teázó, házibuli és táncház esetében, míg a többinél csak kisebb mértékű az eltérés. (3. táblázat)

3. táblázat: Az Ifjúság 2004, és a Kollégista kutatásban résztvevő, megfelelő korú, felsőoktatásban tanuló válaszadók és a három egyetem hallgatóinak leggyakrabban végzett szabadidős tevékenységeinek megoszlása (százalékban)

	Pázmány		Debreceni Egyetem		Pécsi Egyetem		Kollégium kutatás 2004	Ifjúság-kutatás 2004
Szabadidős tevékenység	Naponta, hetente többször		Naponta, hetente többször		Naponta, hetente többször		Naponta, hetente többször	Naponta, hetente többször
		egyházas		egyházas		egyházas		
multiplex mozik	1,5	1,1	0,8	0	0,5	0	0,4	0,7
art mozi	1	0	0,8	0	0,5	0	1,2	1,8
színház	0,3	0	1	1,8	0,5	0	0,1	0,7
hangverseny, opera, balett	0,3	0	1	1,9	0	0	0,2	1,5
kiállítás, múzeum	0,8	0	0,8	1,8	0,5	0		0,7
könyvtár	41,3	53,3	46,3	50,9	50,4	69,4	17,8	18,4
kirándulás, túrázás	1,5	0	0,8	0	1	0	2,4	
fitness, konditerem	11,1	14,3	8,5	11,1	9,6	11,4	8,7	
művészeti tevékenység	20,7	23,3	12,7	9,8	10,9	8,6	2,0	
kávézó, teázó, pub	28,1	15,4	18,3	24,1	31,6	32,4	12,4	
házibuli	2,3	1,1	4,4	5,6	6,1	8,6	1,3	
szórakozóhelyre járás	5,8	3,4	6,8	1,9	7,7	20	23,7*	
táncház	3,3	5,5	2,3	1,9	2	2,8	0,9	
fodrász, kozmetikus, szolárium	1	1,1	2,3	7,5	1,8	0	0,6**	

* = A „Kollégium” kutatás kocsma, söröző, borozó, diszkó adatait itt összevonva

** = A „Kollégium” kutatásban itt csak kozmetikus, szolárium szerepel

A szabadidős tevékenységeknél általában azt is vizsgálni szokták, hogy jobbra egyedül, vagy másokkal együtt végzi-e. Erre szintén területi korlátok okán nem kérdeztünk rá a három egyetemen végzett kutatás során. Azonban megnéztük a közösséghez tartozást mint a közösségi kötődés és tevékenységek egyik lehetséges színterét.

Közösséghez tartozás

Általánosan megállapítható, hogy a három egyetem hallgatói meglehetősen passzívak a közösséghez tartozás terén. Legnagyobb arányban egyházi kisközösséghez tartoznak legkevesebben politikai pártokhoz. Összességében a pázmányosok inkább tagjai valamilyen közösségnek, mint a másik két egyetem hallgatói. Az egyházi kisközösséghez tartozók aránya kiugróan magasabb a pázmányosok körében, mint a másik két egyetemen, de a többi közösséghez, szervezethez tartozásnál már nem ilyen mérvű az egyetemek hallgatói között a különbség. A másik két kutatás eredményei szerint a sportklubhoz tartozók aránya valamivel magasabb a Kollégiumkutatás adataiban és több, mint kétszerese az Ifjúságkutatás 2004- ben résztvevő hallgatók, mint a három egyetem válaszadói körében. Az egyházi kisközösséghez tartozók aránya a kollégiumi kutatásban résztvevők esetében lényegesen alacsonyabb, mint akár a három egyetem hallgatói, akár az Ifjúság 2004 válaszadói körében, míg a politikai párthoz tartozók épp a kollégiumi válaszadók körében vannak magasabb arányban jelen, mint a három egyetem hallgatóinak átlaga, illetve az ifjúságkutatás adataiban. (4. táblázat)

4. táblázat: Közösséghez tartozó hallgatók százalékos aránya az egyetemeken belül, illetve

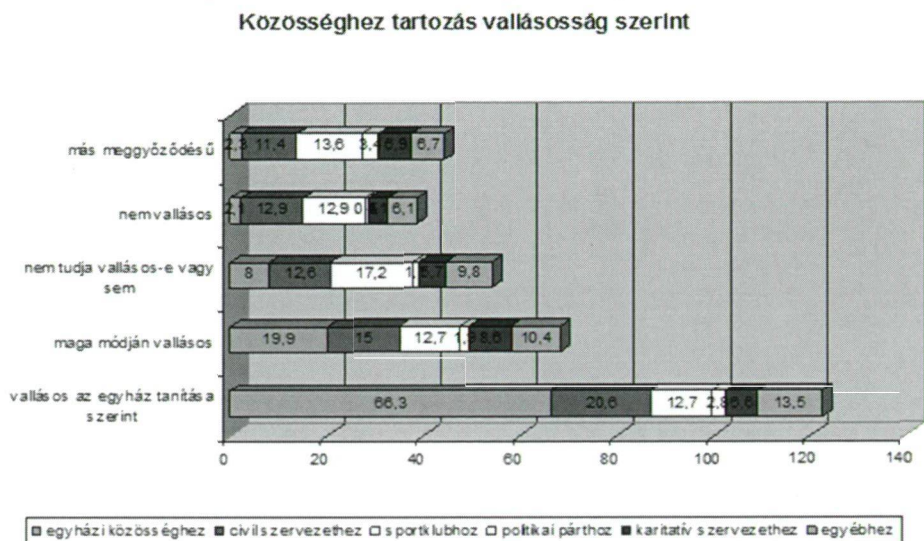
Tartozik...	A három egyetem hallgatóinak átlaga	PPKE	DE	PE	Kollégium kutatás 2004	Ifjúságkutatás 2004
Egyházi kisközösséghez	21,3	32,4	21,5	10,1	7,3	22,0
Civil szervezethez	15,3	14,4	13,5	18,0	***	***
Sportklubhoz	13,0	16,1	11,0	11,8	16,2	37,6
Politikai párthoz	1,9	3,8	0,3	1,5	2,7	1,8
Karitatív szervezethez	7,4	7,6	6,1	8,5	***	***
Egyébhez	9,3	13,0	3,8	15,5		

*** Több kérdésként, részletezve került a kérdés a Kollégista és az Ifjúság 2004 kérdőíveibe

A közösséghez tartozást vallási önbesorolás szerinti bontásban is megnézve az látható, hogy az egyházasan vallásosak igen aktívak, többségükben több közösséghez is elkötelezték magukat. Ők azok, akik a legnagyobb arányban vesznek részt a vallási

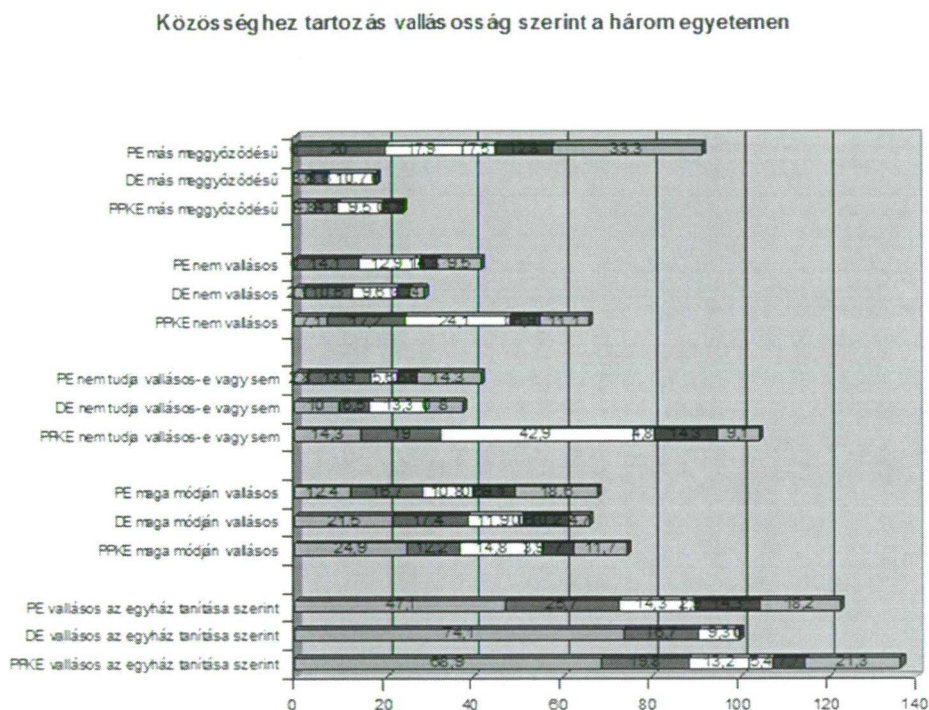
közösségek mellett civil, karitatív és egyéb szervezetekben. A politikai pártokban való aktívabb részvétel a határozott világnézeti elköteleződéssel járó két póluson figyelhető meg leginkább, azaz a határozottan nem vallásos, más meggyőződésűek és az egyházi-
asan vallásosak körében. Legkevesbé köteleződtek el bármiféle közösségben, szervezetben a nem vallásosak. Abban, hogy az egyház tanítása szerint vallásosak 66,3 százaléka egyházi kisközösséghez is tartozik, elgondolkodtató, hogy a fennmaradt 33,7 százalék, aki nem válaszolt igennel, vajon miért nem kötődik vallási kisközösséghez. Egyik ok lehet, hogy az egyetemi tanulmányai miatt a származási településéről elkerülve még nem találta meg az új vallási kisközösséget, amelyhez tartozónak érezné magát. Éppígy lehetséges az is, hogy az otthoni társadalmi kontroll alól kikerülve nem kényszeríti semmi a vallási kisközösség keresésére, különösen is akkor, ha ez amúgy nem személyes igénye, vagy nem volt része az otthon elsajátított hagyományos vallási kultúrának. Kontrollváltozóként beemelve, hogy lakhelye az egyetemmel azonos településen van-e, illetve, hogy hol nevelkedett 14 éves koráig nem kapunk jelentősen eltérő eredményt akkor sem, ha a lakhellyel azonos településen van az egyetem, és a származási település is csak annyiban módosítja a képet, hogy a faluról származó egyházi-
asan vallásosak körében kevesebben vannak, akik nem tartoznak vallási kisközösséghez. Az egyház tanítása szerint való vallásosságához, – ami itt csak egyházas vallásosságként szerepel – nem feltétel, nem követelmény, hogy kisközösséghez is tartozzon valaki, viszont a keresztény vallás közösségi jellege miatt általában az egyházi-
asan vallásosak kötődnek valami kisebb csoporthoz – például hittanos kortárs csoporthoz – az egyházközségen belül. Ha ez nem része az egyházi-
asan vallásos életének, ettől még teljesen híven tarthatja magát az egyház tanításához, de valamelyest kívülállóként van jelen és csak a liturgikus közösséget éli meg az egyházközséggel, nincs szorosabb kötődése magához az egyházközséghez. Erre nem kérdeztünk rá a kutatásban, ezért csak a jobb értelmezés segítésére áll itt példaként, hogy az egyházközségükhöz kevésbé kötődő hívek körében gyakoribb, hogy más-más plébániákra mennek misére. Ez a sehová sem kötődés társulhat egyfajta „keresztény” fogyasztó magatartással, – ami, ha egyáltalán felüti fejét, akkor is más korosztálynál figyelhető meg inkább –, de azzal jellemezhető, hogy szemezgetve a kínálatból választják meg, hogy éppen hol vesznek részt a misén, ahová úgy mehetnek, hogy senki sem ismeri őket, és éppígy, idegennek maradva távozhatnak. Az egyházas vallásosak vallási kisközösséghez tartozásának, illetve nem tartozásának kicsit hosszabb, és tán távolabbi kalandozó értelmezési kísérlete után következő kérdés az adataink kapcsán, hogy a magukat nem vallásosnak, illetve más meggyőződésűnek mondók körében bár kis arányban, de mégis vannak, akik a vallási kisközösséghez tartozás kérdésére igennel feleltek. Számukat tekintve ez lehet adatfelvételi hiba is. (4. ábra)

4. ábra: A közösséghez, szervezetekhez tartozás együttes aránya vallási önbesorolás szerint



A közösséghez, szervezetekhez tartozás együttes arányát a vallásossági önbesorolás szerint a három egyetem hallgatói körében külön-külön is vizsgálva egyfelől jól látható, hogy mindhárom egyetem egyházián vallásos hallgatói jóval több közösségben, szervezetben kötelezték el magukat, mint többi hallgatótársuk, és az is szembeűnő, hogy a pázmányos egyházián vallásosak kiugróan aktívabbak, többségük több közösséghez is tartozik egyszerre. A egyházián vallásosak körében a Debreceni Egyetem hallgatói között vannak legnagyobb arányban, és a Pécsi Egyetem egyházián vallásosai vannak a legkisebb arányban, akik vallási kisközösséghez tartoznak, viszont ugyancsak a pécsi egyházián vallásosak közül tartoznak a legnagyobb arányban civil és karitatív szervezetekhez. Ennek lehet olyan magyarázata is, hogy az egyházián vallásosságból fakadó értékeket nem feltétlenül az egyházközséghez tartozó vallási kisközösségekben, hanem a felekezettől gyakran független, civil, vagy karitatív szervezetekhez társulva, aktív, szervezett másokért tevében kívánják megélni. Ez az eredmény összhangban van Pusztai későbbi, hasonló, hallgatói beágyazottság vizsgálatának eredményeivel. A kérdőív terjedelme okán nem kérdeztünk rá a közösségekhez, szervezetekhez tartozás motivációjára sem, bár itt most igen hasznos lenne tudni, hogy az egyházián vallásos fiatalokat, akik nem tagjai kisközösségnek mi tartja vissza a vallási kisközösséghez tartozástól, miként azt is, hogy mi vonzotta őket a civil vagy karitatív szervezetekbe. Mivel nincs rá adatunk, találgatni pedig nem érdemes, ennek kérdését nyitva kell hagynunk. (5. ábra)

5. ábra: A közösséghez, szervezetekhez tartozás együttes aránya a vallásossági önbesorolás szerint a három egyetem hallgatói körében



Úgy tűnik, az összegzésben az eredmények összefoglalása helyett leginkább annak van most helye, hogy idesorakozzanak a tanulmányban már megfogalmazott kérdések és továbbiak megfogalmazására ösztönözzenek. Így, az egyik, megválaszolásra váró kérdés, hogy a keresztény vallás közösségi jellege a baráti kapcsolatokban is testet ölt-e például nagyobb elfogadás, nyitottság formájában vagy sem, és, ha igen, ez lenne-e az egyik magyarázata a vallásosabbak több baráttal rendelkezésének és a barátságokkal való nagyobb elégedettségnek? Mi védi a nagyobb számú barátságok esetében azok intimitását? Mit is értenek a jó barátság fogalma alatt a válaszadók? Milyen kritériumok alapján mondanak egy baráti kapcsolatot jónak, vagy kevésbé jónak? Mi a helyzet a határozottan más meggyőződésű, nem vallásosak esetében, ők miért tudnak még az egyházasan vallásosaknál is nagyobb arányban nagyon elégedettek lenni általában, és a baráti, emberi kapcsolataikban egyaránt? Ahol jelentős különbségek mutatkoztak a felmérések adatai között, ott milyen okok álltak a háttérben? Mivel magyarázható, hogy a kollégiumkutatásban résztvevők annyival kisebb arányban tartoznak egyházi

közösségekhez, mint a másik két kutatásban? Számos kérdés, és még folytathatnánk sorát a megválaszolatlanoknak, csupa kérdőjel, melyeket csak újabb kutatások eredményei oldhatnak majd fel. Egy átfogó kutatás résztémáját kiragadva készült ez a tanulmány, és most telve hiányjelekkel, nem bejezetten, csak abbahagyottan, töredékesen áll itt. Talán a szilánkokban is megcsillan valami a valóságból.

Irodalom

- AMBRÓZY ÁRON–KATONA KRISZTIÁN–ROSTA GERGELY (2005): Harminc kilométer – sok vagy kevés? – Az ELTE és a PPKE a bölcsészhallgatók véleményének tükrében - In: *Educatio* 14.3. – 574-589.
- BAUER BÉLA, SZABÓ ANDREA (szerk) (2005): *Ifjúság 2004 Gyorsjelentés*, Budapest, Mobilitás Ifjúságkutató Iroda
- GÁBOR KÁLMÁN (2006): *Kollégisták a felsőoktatásban, Kutatás közben* 272. Budapest Felsőoktatási Kutatóintézet
- PUSZTAI GABRIELLA (2002): Községek rejtett erőforrásai. A felekezeti középiskolák társadalmi háttere napjainkban. *Protestáns Szemle*, 4. sz. pp. 201-217.
- PUSZTAI GABRIELLA (2004): *Iskola és közösség, Felekezeti középiskolák az ezredfordulón*, Budapest: Gondolat
- PUSZTAI GABRIELLA (2011): Láthatatlanok, léteztetők, közönyösek In *Educatio* 2011/2. pp.271-280.
- SZEMERSZKI MARIANNA (2006): *A nem állami felsőoktatási intézmények hallgatói. Kutatás Közben* 269. Budapest Felsőoktatási Kutatóintézet

Hallgatói vallásosság és felsőoktatási beágyazottság

A vallásosság tanulmányi pályafutásra gyakorolt hatását vizsgálva az utóbbi évtizedben végzett kutatásaink során meggyőződünk arról, hogy – noha az iskolai eredményességgel foglalkozó hazai vizsgálatok nem számolnak a vallásosság hatásaival – érdemes odafigyelnünk a jelenségre. Felületes szemlélő könnyen arra a következtetésre juthat, hogy a téma társadalmi jelentősége kicsiny, sőt a kérdésfelvetés is fölösleges, hiszen a hazai vallásszociológiai munkák hosszú ideig arról számoltak be, hogy az iskolai végzettség emelkedésével igen határozottan csökken a vallásos elköteleződés a társadalomban. Azonban az utóbbi évtized elemzései arra mutattak rá, hogy térségünkben ez az összefüggés elsősorban a szocialista modernizáció valamint az államilag támogatott szekularizáció következménye volt (TOMKA 2011, GAUTIER&SINGELMANN 1997), sőt, újabban kifejezetten intenzív vallásgyakorlat figyelhető meg a magasan kvalifikált fiatalok körében (GEREBEN 2009, TOMKA 2010, ROSTA 2010). E probléma akkor válik különösen érdekessé, amikor egy gazdasági depresszióval és egy sereg ezzel összefüggő és ettől független társadalmi problémával küzdő térség hallgatótársadalmát vizsgáljuk, melyben az átlagosnál alacsonyabban iskolázott szülői háttérű hallgatók képezik a döntő többséget (PUSZTAI 2011).

Több munkánkban foglalkoztunk a kisebbségben élő hallgatók (KOZMA-PUSZTAI 2006, PUSZTAI-NAGY 2005) valamint a vallási közösségekhez tartozó fiatalok (PUSZTAI 2009, PUSZTAI 2011) vizsgálatával. Rámutattunk, hogy nemcsak a hallgatók egyéni pályafutása és esélyei szempontjából lényeges individuális jellemzőkként kell számolnunk a vallásossággal, hanem azért is fontos odafigyelnünk a hallgatótársadalom ezirányú sokszínűségére, mert a vallásos hallgatói csoportok az intézményi szocializáció sajátosan újszerű mintázatainak kialakulásához járulnak hozzá. Az oktatáskutatás számára további kérdés az, hogy a vallásosság mentén szerveződő közösségek támogatják vagy elvonják a fiatalokat a felsőoktatási karriertől. A végzős alapképzés és a mesterképzést kezdő hallgatók körében végzett kvantitatív (PUSZTAI 2011) valamint a hallgatói kisebbségekben és szervezetekben végzett kvalitatív kutatásaink (PUSZTAI et al. 2012) eredményeire támaszkodva azt vizsgáljuk, hogy a vallásos hallgatói közösségekhez tartozás milyen módon hat a hallgatók tanulmányi és társadalmi integrációjára illetve az eredményes egyetemi pályafutására. A tanulmányban a vallásosság és a társadalmi

státus s az ezt megalapozó tanulmányi pályafutás legfontosabb összefüggéseit tekintjük át, majd a vallásos közösségekhez tartozás és a felsőoktatási intézményekbe való reláció és kulturális beágyazottság kapcsolatának elemzésére térünk rá. Végül a vallásosság mentén szerveződő közösségekhez tartozók tanulmányi többletmunkára való hajlandóságát vizsgáljuk meg a családi státusmutatók kontrollja alatt.

Vallásosság és társadalmi státus

Vallásosság és társadalmi státus, a vallásosság és iskolai előmenetel kapcsolata a vallásszociológia kiemelt figyelemmel vizsgált kérdése. Szakirodalmi viták tárgya, hogy a vallásosság csökkenése egyértelmű és elkerülhetetlen következménye-e a modernizációs folyamatnak, a dominánssá váló racionalitásnak, a magasan képzettek aránynövekedésének, és a nyitott társadalomban visszafordíthatatlanul meggyengül-e a vallásosság mentén szerveződő közösségi közeg hatóereje (TOMKA 2011). Régióink vallásszociológiai vizsgálatainak adatai azonban arra hívták fel a figyelmet, hogy itt nem ugyanolyan modernizációs folyamat zajlott le, mint Nyugat-Európában, s az oktatási rendszer nemcsak a státuselérésben, hanem a vallásos nézetek interpretálásában is központi szerepet töltött be évtizedeken át, így a vallásosság és az iskolázottság összefüggése nem magyarázható egyszerűen a modernizáció hatásával. A térségben valószínűleg jelentős részben az ideológiai szempontok által meghatározott nevelési és oktatási rendszerek működésének eredménye az, hogy az alapvető társadalmi státusmutatók kiemelkedő erővel és negatív irányban függnek össze a vallásossággal. A rendszerváltozás első évtizedében felszínre kerülő tények azt a felfogást erősítették, hogy ok-okozati kapcsolat van a vallásosság és a társadalmi helyzet között, de ebben az összefüggésben a vallásosság inkább a magyarázó változó szerepét játssza, vagyis a vallásosak alacsony társadalmi státusa inkább az elmúlt évtizedek vallásosakkal szembeni ideológiai diszkriminációjának és a vallásosak önszelektációjának köszönhető (HEGEDŰS 2000, GÖRGÖY 2001, BÖGRE 2004, PUSZTAI 2004).

A társadalmi státus és a vallásosság fordított arányú összefüggésének az erőssége az utóbbi évtizedekben csökkenni látszik: a legalacsonyabb végzettségűeket az egyetemi végzettségűek követik például a gyakori templomba járásban. Emellett a fiatalok körében a vallási mező mindkét szélső pólusához tartozók körében felülreprezentált a magasan iskolázott szülőkkel rendelkezők aránya, s az egyházas fiatalok származására nemcsak magasabb iskolázottság, hanem a valamivel előnyösebb gazdasági státus jellemző, különösen a nagyvárosokban (TOMKA 2010, ROSTA 2010, HÁMORI-ROSTA 2011).

Vallásosság és tanulmányi siker

Kutatási tapasztalataink azt mutatják, hogy a vallásosság és az iskolázottság valamint vallásosság és az iskolai munkához való hozzáállás, iskolai eredményesség kérdéseit érdemes különválasztva vizsgálni. A legmagasabb iskolai végzettség elérésének társadalomban való eloszlásának magyarázatát kutatások sora keresi, s ezek nagy biztonsággal mutatják ki, hogy – noha az előző generáció iskolázottsága igen markáns erőforrás ezen a téren – néhány tényező hatását korábban nem vizsgálták. Ezek közül munkáinkban a vallásos kontextus strukturális és kulturális jellemzőire hívtuk fel a figyelmet (PUSZTAI 2009). Klasszikus gondolat az, hogy a vallásosság önmagában társadalmi mobilitást segítő tényező is lehet (RIESMAN 1983, WEBER 1982), de azóta is elemzések sora keresi az empirikus választ, s egyesek szerint támogatja, mások szerint éppen aláássa a magas teljesítményt, az iskolai sikert a vallásgyakorlás (v.ö. PUSZTAI 2009).

A kutatók jelentős része szerint tetten érhető az egyéni és közösségi vallásgyakorlat hatása a tanulmányi munkára, továbbtanulási aspirációkra, egy fiatal későbbi társadalmi státusára, s többek értelmezése szerint a családi kulturális tőkehátrány kompenzálására szolgál (DARNELL & SHERKAT 1997, LEHRER 1999, REGNERUS 2000, LOURY 2004). A vallásgyakorlat tanulmányi karrierre gyakorolt hatásának működési mechanizmusát többféleképpen próbálják értelmezni. Felmerül a kérdés, hogy az összefüggés közvetlen vagy közvetett-e, vagyis a vallásosság valamilyen attitűd kialakításához vezet, amely az iskolai teljesítményt segíti. Kérdés, hogy ez az attitűd a vallásosság szerves központi eleme, mint például a lelkiismeretesség, vagy a vallásos neveltetés mellékhatása, mint a tekintélytisztelet (IANNACCONE 1998). Van, aki úgy vélekedik, hogy közös okra vezethető vissza a vallásosság és az iskolai siker, s ez pedig a vallási közösségben megszokott engedelmességgel, vagy mondhatjuk úgy is, kooperálni tudással van összefüggésben. A hatásmechanizmus leírásában a legérdekesebb alternatíváknak a következőket tartottuk: egyrészt a személyes kortárs kapcsolatháló révén kortárs csoportnyomásként jelenhet meg (SEWELL et al. 1969, DARNELL & SHERKAT 1997), a vallásos barátokkal való együttműködés feltételeként. Másrészt a vallásosság kognitív dimenziója által az értékpreferenciák és normák közvetlenül is befolyásolják az egyén iskolával kapcsolatos mindennapi és sorsfordító döntéseit (LEHRER 2006). Harmadrészt a családhoz, munkához és más egyebekhez való hozzáálláson keresztül, az azzal kapcsolatos döntések következményeként is visszahathat az egyén oktatási döntéseire (LEHRER 2006). Emellett a hátrányos helyzetű tanulók iskola által okozott akkulturációs sokkját enyhítve, s a sikertelenség miatti stresszt mérsékelve adhat biztonságot a tanulónak (CLARK & LELKES 2005).

Vallásosság a felsőoktatásban

Azt, hogy a felsőoktatásban eltöltött évek kitüntetett életszakasz az egyén gondolkodásmódjának, politikai, vallási attitűdjeinek formálódása szempontjából, Newcomb Bennington College-ban végzett vizsgálatai óta sejtjük, s az újabb kutatások megerősítették, hogy intézményi környezettől függően, de többé-kevésbé döntő spirituális változásokat hoznak ezek az évek (FELDMAN–NEWCOMB, 1969, SCHREINER 2000, MORRIS et al. 2003, ASTIN et al 2011). A felsőoktatási kutatások újabban egy másik megközelítésből kezdték el kitüntetett csoportként vizsgálni a vallásgyakorlók hallgatókat. Más hallgatói csoportokkal (alacsony státusú családból származók, kisebbségi etnikai csoportokhoz tartozók családfenntartók, munka mellett tanulók) együtt sajátos kockázati csoportokként azonosította őket a szakirodalom. Ezeknek az ún. „nem-tradicionális” hallgatóknak az a közös vonása, hogy a felsőoktatási társas közegbe történő integrációjuk tökéletlen, töredékes (SPADY 1970 TINTO 1993). S ez nem önmagában érdemes a figyelmünkre, hanem azzal együtt, hogy kutatások sora igazolta, hogy a gyengén integrált hallgató gyengébb továbbtanulási aspirációval rendelkezik, kevésbé kötődik az intézményéhez, bizonytalanabb a tanulmányi célértelmezésben, s könnyebben válik intézmények között vándorló, lemorzsolódó, sikertelen hallgatóvá (BEAN–METZNER 1985, TINTO 1993, PASCARELLA–TERENZINI 2005, REAY et al. 2009).

Azonban feltehetjük azt a kérdést, hogy a hallgatói integráció koncepciója alkalmazható-e maradéktalanul az ezredforduló utáni kulturálisan heterogén hallgatótársadalomra, amelyben nem mindenki számára jelent egyértelmű támogatást a domináns hallgatói kultúrába való integrálódás. Újabb tanulmányainkban amellet érveltünk, hogy a külső kapcsolatok is képezhetnek olyan elkötelezettségeket, melyek a tanulási döntéseket, a tanulmányi célelérést, sőt, akár a felsőoktatási intézménnyel való azonosulást is támogatják (HURTADO 2007, PUSZTAI 2011). A „nem-tradicionális” hallgatók felsőoktatási pályafutásának vizsgálatakor tehát döntő kérdés, hogy a hallgató kikkel együtt alkotja meg tanulmányi célokra és az intézményi kötelezettségekre vonatkozó nézeteit.

A vallásosság iskolai pályafutásra gyakorolt hatásait korábban elemeztük, s megerősítettük a vallásosság mentén szerveződő kapcsolatháló magas teljesítményt támogató szerepét (PUSZTAI 2009). A felsőoktatás világában azonban az intézmény értékrendjével és céljaival való azonosulás feladata bonyolultabb, hiszen egyrészt a hagyományosan szekuláris, sőt inkább vallásos világnézettel szembenálló beállítódás dominál, ami térségünkben még határozottabban jellemző (BERGER 1999, GEIGER 1985), másrészt, szemben a közoktatással, ahol a tanár szerepe valamivel nagyobb súlyt képez az intézményi kultúra megjelenítésében, itt ez döntő mértékben a hallgatótársak interpretációjában jut el az egyénhez. Mivel térségünkben különösen igaz, hogy az oktatókkal való kontaktusokban a vallásosság a legutóbbi időig tabutémának számított, a hallgatókat

spirituális témák megtárgyalására mutató igénycik intézményen belüli vagy kívüli informális közösségi, kapcsolathálók felé orientálják. Mint arra a felsőoktatási részvétel és integráció elméletei figyelmeztetnek, eközben kiszakadhatnak a hallgatótársadalom szövetétől, melynek meghatározó magatartásmintái egy vallásos fiatal számára nem biztos, hogy teljes mértékben elfogadhatók, s az eltérő térhasználat és időbeosztás tovább növelheti ezt a távolságot. Így a nem domináns világnézethez tartozó hallgatók beágyazódása, s a tanulmányi szempontból fontos információk és segítség elérése is nehézségekbe ütközhet (MAHAFFEY–SMITH 2009).

Ami a kapcsolati beágyazódást illeti, e hallgatók körében a kötődések rendszerét a vallási közösséghez vagy vallásos baráti körhöz való kötődés többszörözi meg. A vallási és felekezeti közösségi tagság a baráti kapcsolatok egy jelentős részének képezi az alapját, s ez alkalom arra, hogy ne a szervezeti racionalitás mentén szerveződjének a kapcsolatok, hanem az önkéntesség alapján létrejövő közös tagság mentén. A kapcsolatok ezirányú szerveződésének valószínűsége mellett szól, hogy a vallásgyakorló hallgatók nemcsak a korábban is meglevő, hanem a hallgatótársadalomban kialakuló barátságok esetében is fontosabbnak tartják a vallási-felekezeti homofiliát (STARK et al. 1996). Korábbi kutatási tapasztalatok szerint a vallási-felekezeti közösségekhez kötődők felsőoktatási beágyazottságát jellemezve három típus különíthető el. Az elsőbe azok a hallgatók tartoznak, akiket vallási közösségi beágyazódásuk tanulmányi sikerhez segít, ők a hallgatók körében megbecsülésre tesznek szert, míg a másik csoport nem tudja nézeteit összeegyeztetni az intézmény tanulmányi és társas közegében kialakult domináns kultúrával, s ezért izolálódik s előbb-utóbb sehova sem tartozik. A harmadik típusba az intoleráns vallási közösségekhez tartozó hallgatók kerülnek, akik általában nagyon erősen kiszorulnak a hallgatótársadalomból (SHERKAT 2007).

A vallásosság és a felsőoktatási integráció összefüggésrendszerét vizsgáló munkák egy része a felekezeti felsőoktatási intézménybe való integráltságot kutatja, s itt a tanulmányi és társas integráció mellett megjelenik a spirituális integráció dimenziója is (MORRIS et al. 2003). A spirituális integráltságról akkor beszélhetünk, ha a hallgató percepciója szerint az intézmény hozzájárul spirituális kiteljesedéséhez, oktatóival és hallgatótársaival világnézeti kérdéseket is meg tud beszélni, valamint harmonikus egységbe szerveződik egymással a spirituális és tanulmányi fejlődése, tudományos gondolkodása, professzionális anticipációi (SCHREINER 2000, MORRIS et al. 2003). Mivel az utóbbi években végzett hallgatói vizsgálataink során a vallásosság mentén szerveződő közösségekhez tartozó hallgatók felsőoktatási integrációjának olyan sajátos vonásaira bukkantunk, mint például a klasszikus akadémiai értékekhez való erősebb kötődés, jelen tanulmányban arra keressük a választ, hogy a vallásos hallgatók társadalmi státusa és felsőoktatási intézményen kívülre mutató kapcsolati kötődése milyen mértékben befolyásolja felsőoktatási integrációjukat, előmenetelüket.

Felsőoktatási integráció és vallásos értelmező közösségek

Amikor a konstruktivista közösségértelmezés és Coleman társadalmi tőke elméletének megfontolásai alapján értelmeztük a hallgatók intézményi beágyazottságának kérdését, abból a korábbi kutatási tapasztalatból indultunk ki, hogy a hallgatói közösségek kapcsolathálózati struktúrája és a kapcsolathálóban közvetített információk, értékek és normák tartalma valamint azoknak a szervezeti célokhoz való viszonya jelentősen befolyásolja az egyén iskolai pályafutását. Coleman és Tinto is a formailag és tartalmilag zárt hálózatokra épülő kulturális közösségre támaszkodó intézményt tapasztalta a legerkényesebbnek (COLEMAN 1988, TINTO 1993). Világos, hogy erről a felsőoktatás világában nem lehet szó, azonban a hallgatói kapcsolathálónak mégis rendkívül fontos szerepe van. A konstruktivista fordulatot követően, melynek hatására a társadalomtudományok újraértelmezték a közösség régi fogalmát, a tudás interszubjektív természetéből kiindulva az összekapcsolódók közös jelentésalkotó tevékenysége, sőt, a közösség határainak egyéni konstrukciója került a középpontba (BERGER–LUCKMANN 1998). A szervezeti homofília és a diszciplináris, professzionális szocializáció termékeként kialakuló értelmező közösségeket a jelentések hálója tartja össze (BECHER 1989, FISH 1980, GEERTZ 2001).

A hallgatók kapcsolatait úgy értelmeztük, mint az egyént körülvevő, s nagyjában-egészében egybehangzó jelentést alkotó és használó hálózatot, s az értelmező közösség más tudományokban is alkalmazott fogalmát tartottuk legalkalmasabbnak ennek megjelenítésére. Arra voltunk kíváncsiak, hogy van-e különbség az erős külső kötöttségekkel bíró hallgatói csoportok között abban a tekintetben, hogy az őket körülvevő értelmező közösség mennyire gátolja vagy segíti felsőoktatási beágyazódásukat, eredményességet támogató célértelmezésüket, munkavállalásukat (PUSZTAI 2011). Noha az önkéntes, civil szervezeti tagság és a vallásos baráti körhöz tartozást általában az eredményesebbé válás esélyét növelő társadalmi tőke, a közösségi támogató erő forrásként írja le a szakirodalom (COLEMAN–HOFFER 1987), a kisebbségi vallási és felekezeti közösségekhez tartozó hallgatók mégis veszélyeztetettnek számítanak a felsőoktatási intézménybe történő társas integráció szempontjából (MAHAFFEY–SMITH 2009). A hallgatók vallási-felekezeti diverzitására különösen a nem zsidó-keresztény vallási gyökerű hallgatók kapcsán kezdtek jobban odafigyelni. Az utóbbi években három lényeges jelenségre mutattak rá a hallgatói vizsgálatok. Elsősorban az tapasztalható, hogy a spirituális érdeklődés növekvő arányban jellemzi a hallgatótársadalmat, másrészt a felsőoktatásban is erősödik a vallási és felekezeti diverzitás, sőt ezek etnikai sokféleséggel való többszínű kombinációja, valamint a felsőoktatásban gyakori a felekezeti-vallási okok miatti izolálódás (ASTIN–ASTIN–LINDHOLM 2003, MAHAFFEY–SMITH 2009).

Adatok és változók

Elemzésünkben a felsőfokú képzés szervezeti átstrukturálását követő első alap- és mesterképzésbe járó hallgatók körében végzett adatfelvétel empirikus eredményeire támaszkodunk¹. A három ország (Magyarország, Románia és Ukrajna) határmenti régiójának magyar tannyelvű felsőfokú intézményeiben végzett adatfelvétel 2008-ban zajlott. Ekkor a Debreceni Egyetem, a Nyíregyházi Főiskola, a Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola, a Partiumi Keresztény Egyetem, a Nagyváradi Állami Egyetem, a Babes–Bolyai Tudományegyetem Szatmárnémeti Kihelyezett Tagozata és a beregszászi II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola harmadéves alapképzésben tanuló hallgatói szerepeltek a karonként reprezentatív mintában. Az összes karról létszámarányosan kerültek lekérdezésre a hallgatók. Mivel a végzős alapképzéses hallgatókról nem rendelkezünk teljes körű névsorral, csoportos mintavételt alkalmaztunk, véletlenszerűen kiválasztott szemináriumi csoportok kerültek lekérdezésre (N=1399). 2010 tavaszán ugyanezen térség intézményeinek mesterképzést kezdő hallgatóit kerestük fel kérdőívekkel. A teljes alapsokaság az intézményektől lekért adatok szerint mintegy 900 hallgató volt, a minta a célpopuláció kétharmadára terjed ki, a végső elemszám 602 fő. A minta karonkénti reprezentativitását súlyozással biztosítottuk. A kutatócsoport a vizsgálatok átfogó célját és részeredményeit több tanulmányban bemutatta (KOZMA–CEGLÉDI, 2010, PUSZTAI 2011). Az utóbbi évtizedben végzett vizsgálataink rámutattak, hogy habár határon átnyúló területről van szó, a többszintű felsőfokú képzésben való hallgatói előrehaladás tekintetében a vizsgált felsőoktatási intézmények egybeépülő rendszert alkotnak a térségben, ahol az átjárható határok évszázados hagyományokat hagytak felelevenedni.

A vallásosság mérése akkor precíz, ha tükröződik benne a vallásosság többdimenziós karaktere. Emellett a legutóbbi évtizedek trendjei szerint az egyes dimenziókban alkalmasint igen eltérő erősségű vallásosságra bukkanhatunk. A vallásosság dimenzióinak fontosságát nehéz összemérni, azonban az kétségtelen, hogy a vallásosság individualizálódása nyomán az egyén önmaga számára jól használható, működőképesen személyre szabott vallásosságot teremt, ezért a személyes vallásgyakorlat igen nagyhatású dimenzióknak tűnik. A nagyobb és kisebb közösséghez való kötődés mutatóit itt szintén lényegesnek tartjuk vizsgálni, mert ezek az átrendeződő kapcsolati beágyazottsági mintázatokra érzékenyen reagáló mutatók. A korábbi kutatási tapasztalataink a vallásos baráti körrel való rendelkezés hatékony teljesítményösztönző tényezőnek mutatták, melynek során az egyén olyan erőforrásokhoz juthat, amellyel ő maga nem rendelkezik.

Mindezeket azért tartottuk fontosnak megvizsgálni, mert arra a kérdésre kerestük a választ, hogy elősegítik-e a hallgató felsőoktatási intézmény társadalmába való re-

¹ „A harmadfokú képzés hatása a regionális átalakulásra” című OTKA kutatás (T 69160) 2008-ban és 2009-ben felvett adatait használtuk fel. (PUSZTAI 2011).

lációs (strukturális) beágyazottságát és kulturális beágyazódását. Ez utóbbi fogalmak konceptualizálásának és operacionalizálásának részleteit korábbi munkánkban részletesen bemutattuk (PUSZTAI 2011). A beágyazottság eredetileg gazdaságsszociológiából eredő fogalma Coleman (1988) társadalmi tőkekoncepciójának egyik fontos építőeleme. Azt a mértéket és minőséget jelenti, ahogy az egyén a személyes kapcsolathálóba, illetve tágasabb társas kontextusba bekapcsolódik. A beágyazottság granovetteri koncepciójából kiindulva a hallgatók relációs beágyazottságát több dimenzióban vizsgáltuk (felsőoktatási inter- és intragenerációs kapcsolatok irányultsága, multiplexitása, intézményi és intézményen kívüli társas tevékenységek), s mindezeket úgy fogtuk fel, mint centrifugális vagy centripetális erők vektorait, s a hallgatók személyes kapcsolatrendszerének, a tevékenységrendszerének a felsőoktatási intézmény társadalmához való kötődését tipizáltuk (relációs beágyazottság).

Emellett az intézményi környezetükben domináns tanulmányi célpreferenciák, értékrendek és magatartási minták közötti választásuk (kulturális beágyazottság) képezte vizsgálatunk tárgyát. Ezt a dimenziót két tényező képviseli ebben az elemzésben, a tanulmányi szempontból értékes felsőoktatási célértelmezés és az öntevékeny extrakurrikuláris munkára való hajlandóság.

A hallgatói vallásosság alapvető dimenziói

A hallgatók háromnegyede valamely felekezethez tartozóként definiálja önmagát. Ez a hazai országos adatokhoz képes markáns vonás, amit a jelenségeket általában makro-szinten magyarázó elméletek tükrében akár a felekezeti sokféleséggel, akár a totális ideológiát erőltető politikai rendszer bukását követő szabad és tudatos választással, de a szocialista modernizáció felszínese, s a társadalom mélystruktúráit érintetlenül hagyó tradicionális kulturális jelenlétével is magyarázhatunk (IANNACCONE 1991). Emellett a térség multietnikus politikai alakulatai miatt minden bizonnyal a nemzeti és a felekezeti identitás összekapcsolódása is kiterjeszti a vallási hovatartozás funkcióit (TITARENKO 2007, DOKTÓR 2007). E tanulmányban azonban nem célunk, hogy ezen alternatív vagy egyszerre ható magyarázatok valószínűsége, ereje tárgyában döntést hozzunk.

Mint a korábbi regionális vizsgálatokban is láttuk, a térség felekezeti összetétel szempontjából is sajátos helyzetű, hiszen a döntően egy domináns felekezet által uralt blokkokból álló Európa egyik multikonfesszionális övezetének számít. Ezt a magyar tannyelvű mintában főként a protestánsoknak és a görög katolikusoknak a térség országaiban tapasztalhatónál magasabb aránya jelzi, ugyanakkor jelentős a további felekezetekhez tartozók aránya is az egyetemi ifjúság körében. Az itt bemutatásra kerülő,

magyar tannyelvet használó hallgatótársadalom bő egyharmada református, s csak valamivel több, mint minden ötödik hallgató római katolikus. Emellett minden hatodik-hetedik hallgató valamely további felekezet tagja. A régió felekezeti karaktere tehát jelentősen eltér a környező régiókéétól (1. táblázat). Tekintve, hogy hagyományosan református dominanciájú területről van szó, a Református Kollégium, majd a huszadik század eleji alapításakor egyértelműen református szellemiségűnek szánt egyetem vonzáskörzetének felsőoktatási intézményeiben tanulók nagyarányú reformátussága nem meglepő, s az is közismert, hogy a görög katolikusság bázisterülete is ez a vidék. Sajátos regionális vonásnak tartjuk azt is, hogy más régióktól eltérően a felekezeti identitás fontos szerepet tölt be a hallgatók önmeghatározásában, s a kulturális diverzitás az egyik olyan tényező, ami tovább erősíti a hallgatótársadalom rendkívüli sokszínűségét (JANCSÁK 2012).

1. táblázat

A hallgatók felekezeti megoszlása az alap- és a mesterképzés hallgatói körében

	Alapképzés (2008)	Mesterképzés (2010)
Református	33,5	35,4
római katolikus	22,7	22,3
görög katolikus	11,2	8,0
Evangélikus	2,1	1,7
egyéb felekezet	2,4	2,8
nem kívánt válaszolni	10,4	8,8
nem tartozik felekezethez	17,6	21,1
N=	1211	602

További információval szolgál a hallgatók vallásosság szerinti önbesorolásának elemzése, mely szerint legalább minden második válaszadó a maga módján vallásosnak, s mintegy 14-16% egyházas vallásosságúnak mondja magát, ami az utóbbi idők vizsgálataihoz képest nagyobb arányú vallásos elkötelezettségre vall. Emellett a határozottan nem vallásosak aránya is alatta marad az országos mutatóknak (Hámori-Rosta 2011). A vallásosság különböző mutatóit figyelembe véve mindkét képzési szint hallgatótársadalmában egyértelmű, hogy a személyes vallásgyakorlattal rendelkezők a hallgatók mintegy 40%-át teszik ki (alapképzésben 43,3%, a mesterképzésben 39,2%), ami nagyarányú és stabilan meglevő spirituális igényekkel rendelkező hallgatói csoportok létezésére utal. Közülük az alapképzési szakaszban több, mint minden második hallgató (a teljes hallgatótársadalom 25,1%-a), a mesterképzésben pedig háromnegyedik (a teljes hallgatótársadalom 31,3%-a) rendszeres, gyakori templomba jár. Kisközösségbe az alapképzésesek 17,3, a mesterképzésiek 25,5-a jár, ami a többi önkéntes csoporttagság népszerűségéhez képest kiemelkedő.

Figyelemre méltó tehát, hogy míg a személyes vallásgyakorlat enyhén mérséklődik, addig a kisebb és nagyobb vallási közösséghez tartozók aránya növekedést mutat a két képzési szintet összevetve. Az oktatáskutatók, akik az intézmény és az intézményi kontextus hatását vizsgálják, külön figyelmet fordítanak a felsőoktatási évek alatti változásokra. A vizsgált mintában a kisebb és nagyobb közösségben folyó vallásgyakorlat mellett a vallásos baráttal való rendelkezés gyakorisága jelentős mértékű (60%-ról 74%-ra) gyarapodást mutat a mesterképzés felé haladva. A nemzetközi, az országos és korábbi regionális vizsgálatok tapasztalataival összhangban tehát a felnőtté érésel párhuzamosan ezúttal is növekvő vallásosság mérhető (TOMKA 2010, HÁMORI-ROSTA 2011). A rendszeres templomba járók, a kisközösséghez tartozók és a vallásosakkal barátkozók növekvő aránya alapján megfogalmazható, hogy a vallásosság kapcsolatfüggő mutatói tekintetében határozott, pozitív irányú elmozdulás történik a felsőoktatási évek alatt (PUSZTAI 2009).

A vallásgyakorló hallgatók társadalmi háttere

A huszadik század utolsó negyedében az alapvető társadalmi státusmutatók erős és negatív irányú összefüggést mutattak a vallásossággal, azonban ez a kapcsolat az utóbbi évtizedekben a magas státusú magyarországi fiatalok körében gyengülni látszott (TOMKA 2010, ROSTA 2010). Az általunk vizsgált, s a hazai felsőoktatás társadalmához képest összességében is kedvezőtlenebb társadalmi helyzetű hallgatói mintában az egyházas és a maguk módján vallásos hallgatók az átlagnál alacsonyabb státusúak. Míg az alapképzésben a hallgatók személyes és a nagyközösségi vallásgyakorlata is fordított irányban függ össze szüleik iskolai végzettségével, addig a mesterképzésben csak a templomba járás tekintetében látunk erős, de nem lineáris kapcsolatot: a felsőfokú végzettségűek gyermekei a legkevésbé, a középfokúak gyermekei a leginkább aktívak ebben a tekintetben. Ami a további mutatókat illeti, az alapképzésben az önmagukat nem vallásosként meghatározó és nem imádkozó felsőfokú végzettséggel rendelkezők gyermekei vannak többen, mint a véletlenszerű elrendeződéshez képest várható lenne, a mesterképzésben az egyházas és a személyes vallásgyakorlattal rendelkező középfokúak gyermekei emelkednek ki számosságukkal. A hallgatók kisközösségi aktivitása és a vallásos baráttal való rendelkezése egyik képzési szinten sem mutat összefüggést a szülői iskolázottsággal. A településtípust vizsgálva azonban a vallásosság minden mutatója tekintetében szignifikáns összefüggést találunk, a nagyvárosiak körében a legritkább, a kisebb településekről érkezők körében a legerősebb a vallásosság. Érdeemes tudni, hogy a vizsgált régió felsőoktatásában a családi státus mutatói között erőteljesebb szerephez kerül az állandó lakóhely településtípusa, hiszen a hallgatók szülői iskolázottság szerint

kevésbé heterogén összetételűek(különösen az osztott képzésben inkább a középfokú végzettségű szülők gyermekeinek felsőoktatási intézményeiről beszélhetünk), vagyis a településtípus jelentősebb egyenlőtlenségi dimenzió szerepét játssza ebben a közegben.

Az önmagukat vallásosként definiálók tehát alulreprezentáltak a magasán iskolázott szülők gyermekei körében és a magasabb státusú településen lakók között, s a személyes és a közösségi vallásgyakorlat más mutatóinak vizsgálata sem cáfolta meg ezt az empirikus tapasztalatot. Vagyis a vallásos hallgatók az átlagnál alacsonyabb státusú, s emellett éppen a vallásosság mentén szerveződő kis és nagyközösségekhez való kötődés miatt erős külső kapcsolati vonzerőknek kitett hallgatói körnek tekinthetők, s ilyen értelemben a hallgatói integráció elmélete szerint magas kockázatú csoportnak számítanak a felsőoktatási szocializáció és a tanulmányi teljesítmény tekintetében. Megvizsgáltuk, hogy valóban gyengén integráltak-e a vallásos hallgatók.

Vallásosság és relációs beágyazottság

Relációs beágyazottság szerint a hallgatók különböző típusait különítettünk el, s a teljes, intergenerációs beágyazottságúaktól a legizoláltabbak felé haladva az alapképzésben intergenerációs, széleskörűen intragenerációs, szűk körű intragenerációs és izolált, a mesterképzésben erős intergenerációs, autonóm intergenerációs, széleskörű intragenerációs és izolált hallgatóknak neveztünk el (PUSZTAI 2011).

Amikor a beágyazottság és a vallásosság összefüggését vizsgáltuk, azt tapasztaltuk, hogy a vallásgyakorlók hátrányos társadalmi helyzetük és a felsőoktatás világából kifelé mutató kapcsolati kötődéseik ellenére a hallgatótársadalom egyik legintegráltabb csoportját képezik mindkét képzési szinten. Az alapképzésben a rendszeres nagyközösségi vallásgyakorlók (legalább havonta néhányszor templomba járók) felül vannak reprezentálva a felsőoktatási intézmény társadalmához a legtöbb szállal kötődő intergenerációs beágyazottságúak között. A széleskörű intragenerációs típusban a teljes mintának megfelelő arányban vannak vallásgyakorlók, míg a szűk körű felsőoktatási kapcsolatokkal rendelkezők vagy az intézmény társadalmától izoláltak között jóval alacsonyabb arányban láthatók vallásgyakorlók. Ennek alapján elmondható, hogy a vallásosság mentén szerveződő közösségekhez tartozó alapképzéses hallgatók körében a kampuszon kívüli kapcsolathálóhoz tartozás úgy tűnik, nem gyengíti, hanem erősíti a hallgatók felsőoktatási beágyazottságát.

A mesterképzésben is jellegzetes mintázatot követ a vallásosság több változója. A felsőoktatási intézmény intergenerációs társas közegébe multiplex módon és erősen integrált hallgatók a közösségi vallásgyakorlók között mind a közösségi, mind a személyes vallásgyakorlat dimenzióiban felülreprezentált mértékben vannak jelen. Az au-

tonómabbak, akik csak a tanulmányi és kutatási feladatok terén tartanak fenn stabil intergenerációs kapcsolatokat, noha nem mutatnak olyan kiugró közösségi aktivitást a vallásosság terén, mint az előbbi csoport, vallásgyakorlatuk az átlagnál intenzívebb, sőt a személyes vallásgyakorlók felülreprezentáltak jelen körükben. A szűkkörű intragenerációs hallgatók, akik csak szoros baráti diádokba vagy triádokba szerveződnek elsősorban a tanulmányi feladatok közös leküzdése céljából, a közösségi és személyes dimenziók szerint alapvetően nem vallásosak. Az izoláltak körében nemcsak hogy a vallásosság minden dimenziójában erős többségben vannak a vallásosságtól távolabb állók, de döntő többségüknek nincs vallásos barátja sem.

2. táblázat

A hallgatók beágyazódása a felsőoktatási intézmény társadalmába a vallásgyakorlat különböző dimenziói szerint, százalék

Képzési szint		Alapképzés (2008)				Mesterképzés (2010)			
		inter-generációs beágyazottság	széleskörű intra-generációs	szűkkörű intra-generációs	izolált	erős inter-generációs	autonóm inter-generációs	széleskörű intra-generációs	Izolált
Nagyközösségi vallásgyakorlat	van	33,4%***	23,0%	14,0%	18,2%	51,5%***	28,8%	18,2%	17,7%
	nincs	66,6%	77,0%	86,0%***	81,8%	48,5%	71,2%	81,8%***	82,3%***
Kisközösségi vallásgyakorlat	van	26,7%***	19,2%	10,7%	12,8%	46,6%***	24,9%	20,0%	8,5%
	nincs	73,3%	80,8%	89,3%***	87,2%	53,4%	75,1%	80,0%***	91,5%***
Személyes vallásgyakorlat	van	53,4%***	44,2%	37,0%	37,8%	60,6%***	45,9%***	27,1%	24,0%
	nincs	46,6%	55,8%	63,0%***	62,2%	39,4%	54,1%	72,9%***	76,0%***
Vallásos barátja	van	73,3%***	65,3%	57,3%	33,1%	94,7%***	68,8%	74,0%	44,8%
	nincs	22,8%	33,2%	40,0%	56,3%***	5,3%	31,2%	26,0%	55,2%***
N=		265	341	457	148	131	169	180	94

Az aláhúzza között értékek arra utalnak, hogy a táblázat azon cellájába jóval többen kerültek, mint amennyi véletlen elrendeződés esetén várható lett volna. Ahol az összefüggés szignifikáns, csillaggal jelöltük a felülreprezentált cellákat. Szignifikanciaszint: *** =,000.

A felsőoktatási intézmény társadalmába való beágyazottság és a hallgatói vallásosság kapcsolatát vizsgálva tehát fontos kiemelni, hogy annak ellenére, hogy a vallásos hallgatók alacsonyabb társadalmi státusúak, s vallási kapcsolathálójuk várhatóan a felsőoktatási intézményből kifelé orientálja őket, úgy tűnik, mégis igen jelentős mértékben képesek a felsőoktatási intézmény tanulmányi és társas közösségébe integrálódni megelőzve ebben a személyes és közösségi vallásgyakorlattal s vallásos baráttal nem ren-

delkező hallgatótársaikat. Minden jel arra vall, hogy a vallásosság mentén szerveződő kapcsolathálóok olyan értelmező közösségekként működnek, amelyek nem eltávolítják, hanem közelítik a hallgatót a felsőoktatási intézményi közösséghez (PUSZTAI 2011).

A vallásosság és kulturális beágyazottság

A felsőoktatási kulturális beágyazottság két tényezőjének vallásossággal kapcsolatos változását vizsgáljuk meg itt, a felsőfokú tanulmányok céljáról alkotott értelmezés és az öntevékeny tanuláshoz való viszony alakulását.

A felsőoktatási tanulmányok céljáról alkotott elképzelések és a vallásosság négy vizsgált dimenziója között kerestük az összefüggést. Korábbi elemzésünkben a felsőoktatási továbbtanulás motívumainak főbb komponenseit keresve azt tapasztaltuk, hogy az alapképzésben a tudás- valamint a presztízsszerzés, a diákélet vonzása valamint a család társadalmi felemelkedésének vágya képezik a legerősebb faktorokat, mesterképzésben pedig az első három (tudás-, presztízsszerzés, a diákélet vonzása) mellett megjelenik egy olyan faktor, amiben a továbbtanulás célja a helykeresés, annak kiderítése, hogy mihez is van tehetsége a hallgatónak (PUSZTAI 2011).

Jelen kutatásban a faktorok, különösen az alapképzésben, igen jelentős mértékben mozogtak együtt a vallásosság különböző mutatóival. Tanulmányaik első szakaszában erős szignifikáns összefüggés mutatkozik a vallásosság minden dimenziója szerint vallásosak közé tartozás és a tudás gyarapításának vágya között. Ez a célértelmezés kiemelkedően jellemző a közösségi vallásgyakorlattal rendelkező hallgatókra. A mesterképzésben egyöntetűen fontosabb szerepet játszik a vallásgyakorlók körében a tanulás, a tudásszerzés, de a csoportok közötti eltérés már nem minden dimenzióban szignifikáns. Ám érdemes észrevenni, hogy a személyes vallásgyakorlattal rendelkezők azok, akik körében ez kiemelkedően népszerű értelemdó tényező. Az alapképzésben szignifikánsan sokkal kevésbé jellemzi a vallásos hallgatókat az, hogy a munkába állás halasztása, a diákülethez vonzódás miatt kezdenek felsőfokú tanulmányokba, a mesterképzésben ebben a tekintetben nincs olyan nagy eltérés. Az adatok szerint a személyes és a szűkebb vagy tágabb közösséghez való kötődés tekintetében vallásosnak mutatók egyik tanulmányi szinten sem térnek el lényegesen az átlagtól abban a tekintetben, hogy felsőfokú tanulmányaikat magas presztízssű állás megszerzése vagy a család felemelkedése érdekében végzik.

Az, hogy a felsőfokú tanulmányok hagyományosan elismert és manifeszt célrendszere, azaz a tudásszerzés az az érték, amit a vallásgyakorló hallgatók kimagasló arányban magukénak érznek, akár ellentmondásnak is tűnhet, hiszen, mint láttuk, a vallásgyakorló hallgatók körében kevesebb a többgenerációs felsőoktatási tapasztalat-

tal rendelkező. Azonban azt a jelenséget már korábbi elemzéseinkben is tapasztaltuk, hogy a vallásgyakorlók csoportok nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az iskolának, a tanulmányi munkának, mint a felsőfokú végzettségűek gyermekei (PUSZTAI 2009).

Érdekes arra is odafigyelni, hogy a felsőoktatási célértelmezés tekintetében a vallásgyakorlás mely dimenziója bír a legmarkánsabb hatással. A vallásos baráttal való rendelkezés a legkisebb befolyással bír, sőt megkülönböztető ereje csökken, ami arra vall, hogy a vallásos értelmző közösség ereje messze felülmúlja egy-egy vallásos barát befolyását. A közösségi tagság, főként a kisközösséghez tartozás az alapképzésben teremt igen markáns különbségeket a hallgatók között, a mesterképzésben a közösségi hatás csökken, s a személyes vallásgyakorlat befolyása nemcsak megmarad, hanem erősebbé válik. Talán értelmezhetjük ezt az értékek, normák redundanciájára épülő zártabb hálózatokból származó társadalmi tőke életkor-specifikus hasznosulásának modelljével (Burt 2000), mely szerint a fiatalabb korcsoportokra nagyobb hatással bír a zárt kapcsolathálóban terjedő információ, mint az idősebbekre.

3. táblázat

A felsőoktatási tanulmányok céljának értelmezése a vallásgyakorlat különböző dimenziói szerint, súlyozott faktorszakorok átlagai

Képzési szint	Jellemző cél- értelmezés	Alapképzés (2008)				Mesterképzés (2010)			
		tanulás	diákélet	presztízs-	izolált	erős inter- generációs	autonóm inter- generációs	széleskörű intra- generációs	Izolált
Nagyköz- ségi vallás- gyakorlat	van	<u>15,0***</u>	-25,8	3,2	-2,6	8,9	5,6	4,2	-2,3
	nincs	-8,4	<u>4,0**</u>	,8	-2,7	-3,5	-2,2	-1,6	,9
Kisközösségi vallásgya- korlat	van	<u>27,0***</u>	-20,5	2,6	-8,9	2,1	7,5	-5,3	-3,3
	nincs	-9,7	<u>1,2**</u>	1,0	-1,4	-1,0	-2,2	2,0	1,4
Személyes vallásgya- korlat	van	<u>5,7*</u>	-12,4	,8	-,2	<u>13,6**</u>	-5,2	1,4	-7,0
	nincs	-10,1	<u>5,0*</u>	1,7	-4,6	-8,7	3,3	-,9	4,5
Vallásos barátja	van	<u>3,5*</u>	-3,7	-2,9	-9,4	3,0	-3,2	1,9	-2,0
	nincs	-13,8	-,8	8,0	7,8**	-7,8	8,3	-4,8	5,1

Az aláhúzva közölt értékek a variancia-elemzés szerint szignifikánsan magasabb csoportátlagokat jelölik. Szignifikanciaszint: *** =,000, ** < 0,03.

A vallásosság és a hallgatói extrakurrikuláris tevékenység

A tanulmányokkal kapcsolatos önkéntes feladatok vállalása nem általános a hallgatók körében, hiszen nagy részük semmilyen erőfeszítést nem lát értelmes cselekvésnek a nem közvetlenül megtérülő tantervben és vizsgaszabályzatokban rögzített, s egyértelműen kreditekre, ösztöndíj-növekedésre beváltható kötelező tevékenységen felül.

A nem kötelező munkavállalás két nagyobb típusa bontakozott ki előttünk, mikor faktoranalízist végeztünk feladatok itemsorán. Kiderült, hogy egyik típusba elsősorban olyan tevékenységek tartoznak, melyek hallgatótársaikkal való versengésre, közülük való kiemelkedésre ösztönzik a hallgatókat, másik részük inkább az oktatókkal való közös munkálkodásra épül. A hallgatók egymás közötti tanulmányi, tudományos vagy pályázati versengésén alapuló önkéntes tevékenység típus, az intragenerációs kompetíció alkotórészei a köztársasági ösztöndíj megszerzése, a szakkollégiumi tagság, a tehetséggondozó programbeli tagság valamint az évfolyam- és csoportfelelősi tisztség. Az intergenerációs kooperáció az oktatók és a hallgatók elmélyült szakmai interakcióit sejtető együttműködés, mely a hallgató tanulmányi-tudományos szervezeti beágyazódás iránti érdeklődésére vall. E halmazba az alábbi tartalmak kerültek besorolásra: a tanszéki, intézeti kutatásokban való közreműködés, a kutatócsoportbeli tagság, a hazai és nemzetközi kutatásokban való részvétel, TDK-dolgozat készítése, demonstrátori beosztás, publikációk készítése.

Amikor arra a kérdésre koncentráltunk, hogy az alacsony státusú vagy a középrétegekhez tartozó hallgatói tömegek hogyan mobilizálhatók ezekre a többlettevékenységekre, szülők iskolázottsága nem bizonyult egyértelmű determinánsnak a nagyarányú extrakurrikuláris vállalások tekintetében. Egyedül az alapképzésesek intragenerációs kompetíción alapuló tevékenységei tekintetében beszélhettünk a magasan iskolázottak gyermekeinek valamivel jelentősebb aktivitásáról. Sőt, adataink szerint az alapképzésben az alacsonyabb települési státus inkább jár együtt önkéntes vállalt feladatok iránti elkötelezettséggel, de a mesterképzésben ez az összefüggés sem szignifikáns (PUSZTAI 2011, FÉNYES-PUSZTAI 2012).

Az intergenerációs kooperációra épülő önkéntes feladatvállalással a vallásos önbesorolás szerinti típusok sem az alapképzésben, sem a mesterképzésben nem mutatnak szignifikáns összefüggést, viszont feltűnő, hogy az intragenerációs versengés az alapképzésben erősen korrelál a vallásos önbesorolási típusokkal, mégpedig olyan módon, hogy az alapképzésben a nem vallásos pólus alulreprezentált, a többiek jobban teljesítenek, a mesterképzésben az egyházasak emelkednek ki feladatvállalásukkal.

A vallásgyakorlat többi dimenziói szerint vizsgálva a mesterképzésben egyértelmű az erős összefüggés a vallásgyakorlat különböző dimenziói és az önként vállalt hallgatói munka között, míg az alapképzésben ez az összefüggés csak az intragenerációs kompe-

tív tevékenységben mutatható ki. Az alapképzésben a vallásosság semmilyen dimenziója nem mozdítja előre, s nem is hátráltatja az oktatókkal kooperáló aktivitástípus kialakulását, azonban a kortársakkal való versengésen alapuló vállalkások terén messze túlteljesítenek a vallásgyakorlók. Legnagyobb a különbség a személyes vallásgyakorlat szerinti két csoport között, s kis- és nagyközösségi tagság is markáns hatást gyakorol a hallgatói pluszmunka vállalására. A mesterképzésben gyakorlatilag teljesen általános a vallásosság és az extrakurrikuláris munkálkodás szoros összefüggése, vagyis úgy tűnik, a vallásgyakorlat bármely mutatója elősegíti mind a kortársakkal versengők, mind az oktatókkal kooperálók többlettevékenységre való hajlamát. Amellett, hogy a kétféle extrakurrikuláris tevékenységi rendszer között kiegyensúlyozottabb a viszony, a mesterképzésben a közösségi tagság erősebb szeparációs felületnek tűnik, mint a személyes vallásgyakorlat.

4. táblázat

Az önkéntes hallgatói tevékenységekben való részvétel a vallásgyakorlat különböző dimenziói szerint, súlyozott faktorszörök átlagai

Képzési szint		Alapképzés (2008)		Mesterképzés (2010)	
Extrakurrikuláris tevékenységtípus		Intergenerációs kooperáció	Intragenerációs kompetíció	Intergenerációs kooperáció	Intragenerációs kompetíció
Nagyközösségi vallásgyakorlat	van	<u>4,7</u>	48,7***	12,3**	17,7**
	nincs	,7	<u>34,6</u>	-10,5	-5,2
Kisközösségi vallásgyakorlat	van	<u>2,9</u>	47,7**	13,1**	21,6**
	nincs	1,3	<u>35,6</u>	-10,0	-6,0
Személyes vallásgyakorlat	van	<u>3,5</u>	44,2***	<u>6,1*</u>	11,6*
	nincs	,0	<u>32,3</u>	-10,5	-5,4
Vallásos barátja	van	<u>2,5</u>	40,3*	-3,0	5,4
	nincs	,2	33,4	-6,8	-9,4

Az aláhúzába közölt értékek a variancia-elemzés szerint szignifikánsan magasabb csoportátlagokat jelölnek. Szignifikanciaszint: *** =,000, ** < 0,03, * < 0,05.

A társadalmi státus és a vallásosság hatása az extrakurrikuláris munkavállalásra

Tanulmányunk utolsó egységében arra teszünk kísérletet, hogy összemérjük a demográfiai tényezők, a családi státusmutatók valamint a vallásosság mutatóinak hatását az extrakurrikuláris tevékenységtípusok vállalására való hajlamra. Mivel arra is kíváncsiak voltunk, hogy a vallási faktor bevonása módosítja-e a többi hatását, kétlépcsős modelleket alkottunk.

Az elemzés során azt tapasztaltuk, hogy az alapképzéses hallgatók versengésen alapuló önkéntes feladatvállalására az érettebb hallgatói életkor és a diplomás apával való

rendelkezés hat leginkább a demográfiai és a társadalmi státusmutatók közül. A második lépcsőben bevonva a vallásosság különböző mutatóit, azt tapasztaltuk, hogy a rendszeres nagyközösségi vallásgyakorlat hatása a legjelentősebb. Figyelemre méltó, hogy ennek megjelenése a változók között, levon az idősebb korcsoport hatásából, de nem mérsékli, hanem még kissé növeli is a diplomás apa hatását, amiből arra következtethetünk, hogy az idősebb hallgatók jelentősebb arányban lehettek vallásgyakorlók, viszont a magasan kvalifikált apák gyermekei valószínűleg nem, mivel annak csökkenése nem jellemző. Valószínű tehát, hogy az alapképzésben kompetitív többletmunkát vállaló hallgatók egyik része a magasan iskolázott apák gyermekei közül kerül ki, míg másik részük a nem felsőfokú végzettségű apák vallásgyakorló gyermekeinek csoportjából.

Megállapíthatjuk, hogy a vallási tényezők közül a nagyközösségi vallásgyakorlat szignifikánsan (és a vallásgyakorlati mutatók közül leginkább) elősegíti a versengéssel járó extrakurrikuláris munkára való hajlandóságot.

Az alapképzéses hallgatók intergenerációs kooperáción alapuló önkéntes munkáját első körben egy demográfiai ok magyarázta a legjobban, mivel a férfi hallgatók határozottan elszántabbnak tűnnek ezen a téren, mint a nők. A közösségi vallásgyakorlat változójának bevonása még inkább erősíti a nem hatását, így kimondhatjuk, hogy sem a társadalmi státus nem erősen ható tényező, sem a vallásgyakorlat nem növeli az intergenerációs kooperáció esélyét. Mint más tanulmányunkban kimutattuk, az intézményi kontextus más elemei nagyobb hatással bírhatnak az intergenerációs kooperációra épülő extrakurrikuláris munkálkodásra (PUSZTAI 2011).

5. táblázat

Az alapképzéses hallgatók extrakurrikuláris tevékenységre való hajlandóságának kialakulását támogató demográfiai, státus- és vallási faktorok összehasonlítása, esélyhányadosok (Exp (B) értékek)

	Intragerációs kompetíció		Intergenerációs kooperáció	
	1	2	1	2
Férfi	,940	<u>,979</u>	1,343*	1,361**
Idősebb hallgató	<u>1,950**</u>	1,740*	,676	,650
diplomás apa	1,974**	<u>1,986**</u>	1,203	1,203
diplomás anya	<u>,873</u>	,886	<u>1,157</u>	1,164
Nagyvárosi lakóhely	1,004	<u>1,047</u>	,793	,803
nagyközösségi vallásgyakorlat		1,797***		1,216
Konstans	,536***	,457**	,652**	,620***
-2LL csökkenése	-1,6%	-2,6%	-0,9%	-1,1%

A Wald statisztika szignifikanciáját ***: $p < 0,001$, **: $p < 0,01$, *: $p < 0,05$. A modellek illeszkedését a -2*loglikelihood érték csökkenése jelzi százalékban.

A mesterképzéses hallgatók körében viszont a demográfiai és a státusmutatók egyike sem mutat összefüggést a versengésen alapuló önkéntes munkával. Ezt azzal is magyarázhatjuk, hogy a régió felsőoktatása, különösen az osztott képzésben felfelé haladva társadalmi státus szempontjából egyre homogénebb lesz betetőzve a kétirányú szelektív elvándorlással induló intézményi szelekciót (SZEMERSZKI 2010, CEGLEDI-NYÜSTI 2012). A nagyközösségi vallásgyakorlatnál még pozitívabb hatóerő ebben a tekintetben a személyes vallásgyakorlat.

A mesterképzésben az oktatóval való kooperáció tekintetében nem látszanak általánosan előnyösebb helyzetűnek sem a férfiak, sem az idősebbek, sem a diplomás apák gyermekei. Részletes elemzésünk szerint már a rendszeres nagyközösségi vallásgyakorlat is, de a személyes vallásgyakorlat még erősebben megnöveli az oktatóval való együttműködés esélyét, mint ahogy az már a kétváltozós elemzésből is sejthető volt. Megállapíthatjuk, hogy a vallásosság a mesterképzésben sokkal átfogóbb és jelentősebb súllyra tesz szert az extrakurrikuláris munkavállalás előmozdító tényezőjeként, mint az alapképzésben.

6. táblázat

*A mesterképzéses hallgatók extrakurrikuláris tevékenységre való hajlandóságának kialakulását
faktorok, esélyhányadosok (Exp (B) értékek)*

	Intragenerációs kompetíció		intergenerációs kooperáció	
	1	2	1	2
Nem	1,097	<u>1,168</u>	1,189	1,218
Kor	<u>,930</u>	,912	1,323	1,248
diplomás apa	1,409	<u>1,404</u>	1,342	1,366
diplomás anya	<u>,842</u>	,874	<u>,852</u>	,887
Nagyvárosi lakóhely	,881	<u>,918</u>	,819	,890
személyes vallásgyakorlat		1,572**		1,560**
Konstans	,720**	,569***	,742*	,578**
-2LL csökkenése	-0,4%	-1,2%	-0,9%	-1,7%

A Wald statisztika szignifikanciáját ***: $p < 0,001$, **: $p < 0,01$, *: $p < 0,05$. A modellek illeszkedését

a -2*loglikelihood érték csökkenése jelzi százalékban.

Összességében elmondható, hogy a magas apai iskolázottság az alapképzésben erősen befolyásolja a felsőoktatási többletmunkához való viszonyt. Az elemzés alapján érdemes odafigyelnünk olyan faktorokra, mint a hallgatói vallásosság különböző mutatói, melyek egyes esetekben a szülői iskolázottságét megközelítő, máshol megelőző hatással bírnak. Jóllehet modelljeink magyarázó ereje alacsony, elemzésünk célja nem is a magyarázat erejének növelése volt, hiszen más munkánkban bemutattuk, hogy az intézményi társas kontextus, az oktatók magatartásmintái igen jelen-

tősen befolyásolják a felsőoktatási többletmunkákkal kapcsolatos hallgatói felfogást (PUSZTAI 2011).

Összegzés

Elemzésünk annak az ellentmondásnak eredt a nyomába, ahogyan a vallásgyakorló hallgató képe a szakirodalomból kirajzolódik. Egyrészt a vallásosság és a társadalmi státus összefüggései az utóbbi idők változásai ellenére azt mutatják, hogy a vallásgyakorló hallgatók alacsonyabb státusúak, másrészt a vallásos közösségeikhez való kötődés miatt általában a lemorzsolódás és az eredménytelenség kockázati csoportjai között emlegetik őket a nemzetközi szakirodalomban.

Bár a hazai vallásgyakorló hallgatók társadalmi helyzete az utóbbi időben előnyösebb irányba mozdult, megállapítottuk, hogy a vizsgált határmenti, multikonfesszionális hallgatótársadalomban egyrészt nagyobb arányú vallásgyakorlással, a spirituális orientáció felsőoktatási évek alatti erősödésével, másrészt hátrányosabb társadalmi státussal találkozhatunk. Tehát egyértelműen indokoltnak tartottuk a felsőoktatási relációs és kulturális beágyazottságuk vizsgálatát, hogy megtudjuk, hogy a vallásos értelmező közösség segíti vagy hátráltatja a felsőoktatási tanulmányi karrierjüket.

A relációs beágyazottság elemzésekor megállapítottuk, a vallási közösségekhez tartozó hallgatók a várakozással szemben éppen a legerősebben integrálódott, intergenerációs beágyazottságúak táborát erősítik a leginkább, vagyis vallásosság mentén szerveződő kapcsolathálójuk a felsőoktatási intézményből nem kifelé orientálja őket, hanem ők a legsikeresebbek a felsőoktatási intézmény tanulmányi és társas közösségébe való integrálódásban.

Ami kulturális beágyazottságot illeti, a vallásos csoportba tartozók kiemelkedően elkötelezettek a felsőoktatási részvétel tudásgyarapítási célja mellett, a szellemi gazdagodást előtérbe helyező célértelmezést a vallásosság minden dimenziója támogatja. A közösségi tagság, főként a kisközösséghez tartozás az alapképzésben támogatja legerősebben ezt a teljesítményre ösztönző célértelmezést, a mesterképzésben a közösségi hatás csökken, s a személyes vallásgyakorlat befolyása erősebb. Úgy véltük, hogy a cél értelmezésén túl érdemes megvizsgálunk azt, hogy ez hogyan realizálódik a hallgatói extrakurrikuláris vállalkozásokban. Az alapképzésben a vallásosság még csupán az egyik extrakurrikuláris munkatípust támogatta, a kortársakkal való versengésen alapuló többletvállalásokat, azonban a mesterképzésben általánosan támogatni látszik mindkét típusú a hallgatói külön munkát.

Mivel elsősorban az érdekelt bennünket, hogy a családi státusmutatókat kompenzáló ereje lehet-e a vallásgyakorlat bármely mutatójának, többváltozós modellben igye-

keztünk összemérni, hogy a tudásszerzésben elmélyült hallgatói munkavégzés esélyét milyen tényezők képesek kimotozni a holtpontról. Megállapíthatjuk, hogy a vallási tényezők esélynövelő hatása bizonyos pontokon kimutatható. A vallásgyakorlati mutatók közül legtöbb vonatkozásban ösztönzően hat a nagyközösségi vallásgyakorlat, hiszen ez már az alapképzésben is képes versengésen alapuló extrakurrikuláris tevékenységekre serkenteni a hallgatókat, a későbbi tanulmányi ciklusban a közösségekhez tartozás inspiráló ereje általános, s az oktatóval való együttműködés esélyét a személyes vallásgyakorlat még tovább növeli.

Irodalom

- ASTIN, ALEXANDER W. – ASTIN, HELEN, S. & LINDHOLM, JENNIFER A. (2011): *Cultivating the Spirit: How College Can Enhance Students' Inner Lives*. San Francisco: Jossey-Bass
- ASTIN, ALEXANDER W.–ASTIN, HELEN S.–LINDHOLM, JENNIFER A. (2003): *Assessing students' spiritual and religious qualities*. *Journal of College Student Development*, 30. 1:41–61.
- BEAN, JOHN P.,–METZNER, BARBARA S. (1985): A conceptual model of nontraditional undergraduate student attrition. *Review of Educational Research* 55. 4. 485-540.
- BECHER, TONY (1989): *Academic Tribes and Territories: intellectual inquiry across the disciplines*. Bristol: Open University Press.
- BERGER, PETER L. (1999): The Desecularization of the World-. A Global Overview. In *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, (ed.) Berger. Washington: Ethics and Public Policy Center 1-19.
- BERGER, PETER L.–LUCKMANN, THOMAS (1998): *A valóság társadalmi konstrukciója*. Budapest: József Kádár Kiadó
- BÖGRE ZSUZSANNA (2004): *Vallásosság és identitás. Élettörténetek a diktatúrában (1948–1964)*. Budapest-Pécs: Studia Sociologica, Dialóg Campus
- BURT, RONALD S. (2000): The network structure of social capital. *Research in Organisational Behavior*, 22:345–423.
- CEGLÉDI TÍMEA – NYÜSTI SZILVIA (2012): „A jók mennek el?” Szelektív elvándorlás Hajdú-Bihar megye felvételizői körében. Felsőoktatási Műhely
- CLARK, ANDREW–LÉLKE ORSOLYA (2005): Deliver us from evil: religion as insurance. Paris – Jourdan *Sciences Economiques PSE Working Papers* 2005-43, PSE
- COLEMAN, JAMES S. (1988): Social Capital in the Creation of the Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94. 1:95–120.

- COLEMAN, JAMES S. – HOFFER, THOMAS (1987): *Public and private high schools. The impact of communities*. New York: Basic Books.
- DARNELL, ALFRED – SHERKAT, DARREN E. (1997): The Impact of Conservative Protestant Fundamentalism on Educational Attainment. *American Sociological Review*, 62:306 – 315.
- DOKTÓR, TADEUSZ (2007): Religion and National Identity in Eastern Europe. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: *Loisir*, 299–315.
- FELDMAN, KENNETH A. – NEWCOMB, THEODORE M. (1969): *The impact of college on students*. San Francisco: Jossey-Bass
- FÉNYES HAJNALKA – PUSZTAI GABRIELLA (2012): Volunteering among Higher Education Students, Focusing on the Micro-level Effects on Volunteering. *Journal of Social Research and Policy* 2.
- FISH, STANLEY (1980): *Is There a Text in This Class?* Cambridge: Harvard University Press
- GAUTIER, MARY L. – SINGELMANN, JOACHIM (1997): Children's religious affiliation in Eastern Germany. *Journal of Contemporary Religion* 12. 1. 5-15
- GEERTZ, CLIFFORD (2001): Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 194–226.
- GEIGER, ROGER (1985): The Private Alternative in Higher Education. *European Journal of Education* 20. 4. 385-398.
- GEREBEN FERENC (2009): Olvasás-művelődési szokások és a vallásosság In: *Vallásosság és kultúra*. Budapest: Faludi Ferenc Akadémia 73-96.
- GÖRGÖY RITA (2001): Vallásosság és karrier a kommunizmus alatti Magyarországon. *Valóság* 7. 31-48.
- HÁMORI – ROSTA GERGELY: Vallás és ifjúság. In: *Arctalan (?) nemzedék*. Bauer B. –Szabó Andrea NCSSZI: 249.
- HEGEDŰS, RITA (2000): *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. Doktori (PhD) értekezés, Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola.
- HURTADO, SYLVIA (2007): The Study of College Impact. In: Gumport, Patricia J. (ed.): *Sociology of Higher Education: Contributions and their Contexts*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 94–113.
- IANNACONE, LAURENCE R. (1998): Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*, 36. 1465 – 1496.
- IANNACONE, LAURENCE R. (1991): The Consequences of Religious Market Structure. *Rationality and Society*. 3, 2, 156-177

- JANCSÁK CSABA (2012): A tanárképzésben részt vevő hallgatók formálódó világa. In: Ercsei K, Jancsák Cs (szerk.): *Tanárképzős hallgatók a bolognai folyamatban*. Oktatókutató és Fejlesztő Intézet (OFI), 2012. pp. 27-53
- KOZMA TAMÁS – PUSZTAI GABRIELLA (2006): *Hallgatók a határon: Észak-alföldi, kárpátaljai és partiumi főiskolások továbbtanulási igényeinek összehasonlító vizsgálata*. In: Kelemen Elemér, Falus Iván (ed.) Budapest: Műszaki Könyvkiadó, 423-453.
- KOZMA TAMÁS, Ceglédi Tímea (ed.) (2010): *Régió és oktatás: A Partium esete*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development
- LEHRER, EVELYN L. (1999): Religion as a Determinant of Educational Attainment : An Economic Perspective. *Social Science Research*, 28:358 – 379.
- LEHRER, EVELYN L. (2006): Religion and high – school graduation: a comparative analysis of patterns for white and black young woman. *Review of Economics of the Household*, 4. 3: 277 – 293.
- LOURY, LINDA D. (2004): Does Church Attendance Really Increase Schooling? *Journal for Scientific Studies of Religion*, 43. 119 – 127.
- MAHAFFEY, CAITLIN J. – SMITH, SCOTT A. (2009): Creating welcoming campus environments for students from Minority Religious Groups. In: Harper, Shaun R.–Quaye, Stephen J. (eds.): *Student Engagement in Higher Education*. New York-London: Routledge, 81–99.
- MORRIS, JASON M. – SMITH, ALBERT B. – CEJDA, BRENT M. (2003): Spiritual integration as a predictor of persistence at a Christian institution of higher education. *Christian Higher Education* 2. 341-351.
- PASCARELLA, ERNEST T. – TEREZINI, PATRICK T. (2005): *How College Affects Students. A Third decade of research*. San Francisco: Jossey-Bass.
- PUSZTAI GABRIELLA (2009): *A társadalmi tőke és az iskola*. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- PUSZTAI GABRIELLA – BACSKAI KATINKA – KARDOS KATALIN (2012): Vallásos közösségekhez tartozó hallgatók. In: Dusa Ágnes-Kovács Klára eds. *Hallgatói élethelyzetek*. Debrecen: Debrecen University Press
- PUSZTAI GABRIELLA (2011): *A láthatatlan kéztől a baráti kezekig. Az értelmező közösségek, hatása a hallgatói pályafutásra*. Budapest: Új Mandátum
- PUSZTAI GABRIELLA (2004): *Iskola és közösség. Felekezeti középiskolások az ezredfordulón*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- PUSZTAI GABRIELLA – NAGY ÉVA (2005): Tanulmányi célú mobilitás Magyarország keleti határvidékein. *Educatio* 2:(14.) 360-384.
- REAY, DIANE – CROZIER, GILL – CLAYTON, JOHN (2009): 'Strangers in Paradise'? Working-class Students in Elite Universities. *Sociology*, 43. 6:1103–1121.

- REGNERUS, MARK D. (2000): *Shaping Schooling Success: Religious Socialization and Educational Outcomes in Metropolitan Public Schools*. Journal For the Scientific Study of Religion, 39. 3: 363 – 370.
- RIESMAN, DAVID (1983): *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Kiadó
- RÓBERT PÉTER (2000): Bővülő felsőoktatás – ki jut be? *Educatio*, 9. 1:79–94.
- ROSTA, GERGELY (2010): Vallásosság és politikai attitűdök az Európai Értékrend Vizsgálatban. In: *Mit értékelnek a magyarok?* Tomka Miklós–Rosta Gergely (eds.). Budapest: Faludi Ferenc Akadémia 427–450.
- SCHREINER, LAURIE (2000): *Spiritual fit. Fund for improvement of postsecondary education: Through the eyes of retention*. Council for Christian Colleges and Universities
- SEWELL, WILLIAM H. & ARCHIBALD O. HALLER & ALEJANDRO PORTES (1969): The Educational and Early Occupational Attainment Process. *American Sociological Review* 34.1. 82–92.
- SHERKAT, DARREN S. (2007): *Religion and Higher Education: The Good, the Bad and the Ugly*. Social Science Research Council. (<http://religion.ssrc.org/reforum/Sherkat.pdf> 2010. 07. 25.)
- SPADY, WILLIAM G. (1970): Dropouts from higher education. An interdisciplinary review and synthesis. *Interchange* 1.1. 64–85.
- SZEMERSZKI MARIANNA (2010): Regionális eltérések a harmadfokú továbbtanulásban. In: Kozma Tamás (szerk.): *Régió és oktatás. A Partium esete*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development 168–186.
- TINTO, VINCENT (1993): *Leaving college. Rethinking the Causes and Cures of Student Attrition*. The University of Chicago Press, Chicago-London.
- TITARENKO, L. (2007): Religion as an Indicator of Post-Soviet Transformation. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 33–51.
- TOMKA MIKLÓS (2011): *A vallás a modern világban*. Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet
- TOMKA, M. Vallási helyzetkép (2010): In *Mit értékelnek a magyarok?* Rosta, G, Tomka, M., (eds.). Budapest: Faludi Ferenc Akadémia 401–426.
- WEBER, MAX (1982): *A protestáns etika és kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat

Egyházi iskolák eredményessége a PISA 2009-ben három közép-európai országban¹

Tanulmányunkban² arra vállalkozunk, hogy bemutassuk a közép-európai térség PISA 2009 vizsgálatba bekerült egyházi iskolásainak néhány jellemzőjét. A volt szocialista országokban az egyházi iskolák sajátos helyzetben vannak, hiszen az állam által központilag irányított szekularizáció szinte minden egyházi intézményt bezáratott 1945 után. A '90-es évektől Közép- Kelet Európában a rendszerváltozás után megkezdődött az egyházi iskolák meg/újra alapítása, hiszen a térségben egy-két különleges kivételtől eltekintve, nem léteztek csak állami iskolák. Ekkor az egyházi iskolák voltak a civil (nem állami) szektor egyetlen képviselői. Mára néhány országban a szektor megközelítette, vagy valamiképpel meg is haladta az öt százalékos határt, eredményeiről, megítéléséről, előnyeiről és hátrányairól pedig a szakirodalomban is egyre gyakrabban olvashatunk (PUSZTAI 2009a; STANDFEST – KÖLLER – SCHEUNPFLUG 2005; DRONKERS – RÓBERT 2005; DRONKERS – AVRAM 2009).

Az általunk vizsgált közép-európai régióban Szlovákiában a középiskolai magán szektor aránya 14%-os, és ennek negyede egyházi intézmény³, Csehországban a középiskolák 30% magán és ennek 40%-a egyházi⁴. Lengyelországban 5% a magániskolák aránya és ennek közel fele egyházi, melynek nagyobb része a független magánszektorban található (MAŁACHOWSKI 2008). Magyarországon 5% körüli az egyházi intézményekben tanuló diákok aránya. Romániában nem éri el a statisztikai küszöböt arányuk, mivel az ortodoxia mint államvallás, nem vállal szerepet az oktatásban, így Romániában csak néhány ortodox középfokú papképző intézmény és magyar tanítási nyelvű líceum, illetve általános iskola működik, amelyeket a magyar nyelvű egyházak (római katolikus és református) tartanak fenn Erdélyben és Partiumban, ezek száma azonban elenyésző a teljes oktatási rendszeren (MURVAI 2008, FLÓRA – SZILÁGYI 2008).

1 A publikáció elkészítését a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024 számú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

2 A tanulmányban leírtak a kutatás újabb eredményei alapján eltérnek a konferencián 2011. november 11.-én elhangzottaktól

3 Forrás: Education in Slovakia

4 Forrás: Education in Czech Republic

Az egyházi iskolák eredményessége

A felekezeti iskolák tanulói szinte minden országban⁵ jobban teljesítenek, mint más szektorok diákjai. Az egyházi iskolák államihoz képest eltérő működését és teljesítmény előnyéről számos kutatás tanúskodik, amelyek közül az első Coleman, Hoffer és Kilgore (1982) tanulmánya volt, melyre a leggyakrabban utalnak vissza, hivatkoznak a kutatók. A szektor sikerének okait a kutatók számos tényezőre vezetik vissza. Ezek közül elsősorban a diákok nagyobb fokú szelekciója (LAARHOVEN ÉS TSAI. 1990, DRONKERS 2004), a szerkezeti keretek (PERSELL 2000), vagy a zárt kapcsolatokból adódó társadalmi tőke (PUSZTAI 2004) hatása emelhető ki. Az alábbiakban a korábbi kutatási eredmények bemutatásakor elsősorban a korábbi PISA mérések tapasztalataival foglalkozunk, hiszen ezek rendszerébe igyekszünk beilleszteni a tanulmány empirikus részeiben leírt eredményeit.

A korábbi és a saját kutatási eredményeinkhez is feltétlenül tudnunk kell, hogy a PISA méréseket végző OECD három fenntartói szektort különböztet meg az adatfelvétel során. Az állami (public) szektorhoz tartoznak azok az iskolák, amelyeket állami vagy központi költségvetésből gazdálkodó szerv (pl. önkormányzat, vagy felsőoktatási intézmény) alapított és tart fenn. A felmért országok többségében ezek az intézmények vannak elsősorban többségben. A második intézményi kör az államilag támogatott magán intézményeké (government dependent private), ezeket nem állami szerv alapította hanem pl. egyház, alapítvány vagy gazdasági vállalkozás, a fenntartáshoz szükséges összeg több mint 50%-át viszont az államtól kapják. Ilyen iskolák nagy számban vannak Hollandiában, Belgiumban, az Egyesült Királyságban vagy Németországban (ld. függelék 3. ábra). Ezeknek majd mindegyike egyházi iskola. A harmadik szűk csoport azon magán iskolák csoportja, amelyek fenntartásához az állam nem, vagy kevéssé járul hozzá. Ezek a független magán intézmények (independent private), melyek alapítványi támogatásból, tandíjjakból, adományokból tartják fenn magukat, de mindenképpen működési költségük kevesebb, mint felét teszi ki az állami támogatás. Európában ez az intézményi forma ritka, csak Máltán, Cipruson és Portugáliában közelíti meg a 10%-os arányt, de a tengeren túli országokban pl. Brazília vagy Dubai jelentős az arányuk (KEY DATA 2009). A nem állami szerv által alapított iskolák a legtöbb OECD országban akkor kaphatnak állami támogatást, hogyha eleget tesznek a központilag meghatározott tanterv, vagy követelményrendszer törvényben foglalt pontjainak. Ekkor az állam szerződést köt az intézménnyel és hozzájárul annak fenntartásához. Ennek formája, módja, a támogatás mértéke országonként nagyon különböző lehet (bővebben ld. PUSZTAI 2004: 46-126).

5 Kivétel Románia (PUSZTAI 2009b)

A PISA adatokat feldolgozó kutatók már az első mérésnél (2000) felfigyeltek arra, hogy az iskolafenntartói szektorok között teljesítménykülönbség van. A nem állami fenntartású iskolák hatékonyabbak, az államilag támogatott magán iskolák diákjai pedig még akkor is jobban teljesítenek, ha a társadalmi háttérüket kiszűrjük. Ennek vizsgálata elsősorban Jaap Dronkershez és kutatótársaihoz kötődik, akik azóta minden mérésnél kimutatják ezt a szektorközi különbséget (többek között DRONKERS 2004; DRONKERS – RÓBERT 2005; DRONKERS – AVRAM 2009). A kutatások kimutatják tehát, hogy az államilag támogatott (többségében felekezeti) magániskolák diákjainak PISA pontjai magasabbak, mint a más szektorban tanuló diákoké. Ezt általában azzal szokták magyarázni, hogy az államilag támogatott magán szektor tanulók családi státusza magasabb, azonban a kutatók azt is bizonyították, hogy a hasonló háttérű diákok eredményeinek összehasonlításakor is számottevő különbség van a az állami és a nem állami szektor eredményessége között. Az okok keresése kapcsán vizsgálták a diákok társadalmi háttérét, az iskolai irányítás eltérő körülményeit, a történelmi és társadalmi különbségeket és az iskolai légkört is. A kétféle magán iskola és az állami iskolák között minden dimenzióban jelentős különbséget mutattak ki. A többváltozós elemzés során kiderült, hogy az államilag nem támogatott magán intézmények hatékonysága alacsonyabb mind a hasonló adottságú állami, mind a támogatott magán intézményekhez képest. Ez azt is jelenti, hogy az iskolai irányítás, a diákok társadalmi háttére, vagy a nem állami szektor fejlődése közötti különbségekkel önmagában nem magyarázható a teljesítményelőny, hiszen a kétféle típusú magán iskolarendszerben ezek a változók hasonlóak. Az iskolai klíma kedvezőbb mivolta viszont már magyarázattal szolgálhat a különbségre. Az iskolaszektor ezen pozitív hatása nem minden diák esetében érvényesül egyformán. A kevésbé jó háttérű diákok eredményeire erősebb pozitív hatást gyakorolt a fenntartó, mint jobb háttérű társaikéra, tehát az esélyegyenlőség megteremtését is jobban szolgálják az egyházi intézmények.

Kifejezetten egyházi iskolákat vizsgáltak német kutatók (STANDFEST – KÖLLER – SCHEUNPFLUG 2005). Vizsgálatuk keresztmetszetében szintén az iskola hatékonysága és a társadalmi hátrány iskolai csökkentése állt. Eredményeik szerint a PISA 2000 vizsgálatban a német evangélikus iskolák előnye mutatható ki. Különösen fontosnak találták, hogy az iskolai és az otthoni miliő (ez alatt elsősorban értékrendet értenek) közelítsen egymáshoz. Azokban az esetekben, ahol ez megvalósult, az iskola hatékonysága lényegesen magasabb a várhatónál. Külön vizsgálták a szakképző intézményeket. Szembetűnő, hogy a PISA pontok abszolút értelemben is magasabbak az egyházi szakképzésben (Realschulen), míg a gimnáziumoknál (Gymnasien) ez a különbség nem számottevő. Az iskolai klímátényezők közül a tanár-diák viszonyt jobbnak találták az egyházi intézményekben, míg a diák-diák viszonyban nem volt szignifikáns eltérés. Az

egyházi szektor előnyét Németországban tehát elsősorban a család és az iskola közötti értékharmonióban és a jó tanár-diák kapcsolatrendszerben találták meg.

Az elemzéshez használt adatbázis

Az alábbiakban megvizsgáljuk, hogy adatainkon bizonyítható-e az egyházi iskolák jobb teljesítménye, ha igen, akkor ez mit is jelent pontosan és mivel magyarázható az eltérés. Először vázlatosan bemutatjuk a PISA mérések rendszerét, hogy lássuk, milyen típusú tudásmérésről van szó, milyen mintavételi eljárást alkalmaznak a kutatók, hiszen ennek fényében vonhatjuk le a következtetéseket a vizsgált egyházi iskolákról, egyházi iskolásokról a vizsgált országokban.

Az PISA (Programme for International Student Assessment) nemzetközi tanulói teljesítménymérés, amelyet az OECD szervez azzal a céllal, hogy felmérje és összehasonlíthatóvá tegye a diákok munkaerőpiacon értékes tudáskompetenciáit országok és oktatási rendszerek között. A PISA olyan tudást, készségeket mér, amelyek az olvasás szövegértés, matematika és alkalmazott természettudomány területén az iskolai tanulás során elsajátíthatóak. Az első mérés 2000-ben volt, azóta háromévente szervezik meg minden alkalommal más-más kompetencia területet helyezve előtérbe, a másik kettőt csak kevesebb kérdéssel vizsgálják. A felmérést 15 éves tanulók körében végzik, akik a legtöbb oktatási rendszerben a tanköteles kor végéhez közelednek. A résztvevő országok száma egyre nő, az OECD országokon kívül partner országok is csatlakoznak; a 2009-es felmérésben a 32 tagországon kívül 33 partner is részt vett. A vizsgálat során a diákok tudását sztenderdizált, a kitöltő diákok nyelvére lefordított feladatlapokkal mérik, ehhez társul még egy háttérkérdőív, amely a diákok szociális háttérét, attitűdjeit, tanulási szokásait és körülményit méri fel. Az iskolavezetők is töltenek ki kérdőívet, amelyben intézményük működésének körülményeiről adnak tájékoztatást (pl. szakképzett tanárok száma, esetleges hiányosságok, stb.). Néhány országban szülői kérdőívek is kitöltésre kerülnek (BALÁZSI ÉS TSAI. 2010b.).

A PISA vizsgálatok eredményeinek másodelmzéséből 2000 óta számos publikáció született. Az első adatok akkoriban váratlanul érték a közvéleményt és az oktatáspolitikusokat is. Megdöbbentő eredmény volt, hogy a politikailag irányítható iskolai jellemzők mindössze 6%-ban felelősek a diákok eredményeiért, szemben az egyéni jellemzőkkel és az iskola összegzett társadalmi-gazdasági összetételével, amely együtt az eredmény 69%-t jelzi előre (DRONKERS – VELDEN – DUNNE 2011). Számos közép-európai ország oktatáspolitikusi pedig ijedten tapasztalták, hogy ezen a mérésen milyen rosszul teljesítettek a diákok, és mennyire erősen jelzi előre a diákok származása

a teljesítményüket (A PISA-sokk 2003). Az eredmények változásokat indítottak el a szakpolitikában is. Magyarországon erőteljesebb lett a kompetencia alapú fejlesztés, de pl. Lengyelországban a PISA eredmények hatására egy évvel kitolták az alapfokú oktatást, hogy a diákok később válasszanak pályát⁶ (KISS ÉS TSAI. 2008)⁷.

Egyházi iskolák a PISA vizsgálatokban

Azt már a kutatási adatok értelmezése során említettük, hogy milyen fenntartói szektorokat különböztettek meg a felmérések során. Tudnunk kell, hogy a PISA vizsgálatok mintavétele során országonként különböző szempontokat is érvényesítenek. A legtöbb országban a vett minta területi megoszlásra és fenntartóra (állami vagy magán, tehát a két magán szektor összevontan) reprezentatív⁸. Az államilag támogatott magániskolák többsége egyházi iskola, de a két kategória között mégsem tehetünk egyenlőségjelet. Az oktatási rendszer hagyományai, fejlődési történetétől függ, hogy milyen az állami és magán iskolák aránya egy országban, és az is, hogy a magán iskolákon belül mennyi az egyházi iskolák száma. Az eddig megjelent szakirodalom éppen ezért legtöbbször csak a három fenntartói kategóriát különbözteti el⁹. A fenntartó pontos típusáról az adott vizsgálatot végző nemzeti projektigazgatók tudnak tájékoztatást adni. Kutatásunkban az ő segítségükkel tudtuk beazonosítani az egyházi intézményeket. A PISA adatbázisban, mivel a mintavételnél ez nem volt szempont, a vezetőben leírt országos eloszlástól eltérő arányban kerültek be egyházi iskolások, akik így nem reprezentálják az adott ország egyházi iskoláit.

Miért elemeztük mégis ezt az adatbázist? Nincsen más olyan nemzetközi forrás, amelyből kutatási kérdéseinkre választ kaphatnánk, összehasonlíthatnánk az intézményeket vagy diákokat és a fenntartó típusára is reprezentatív nagymintás mintavétellel szolgálna. Ezért a mintavételből adódó problémákat tudomásul véve következtetéseinket ennek figyelembe vételével tesszük meg.

Korábban említettük, hogy Romániában nem éri el országosan a statisztikai határt az egyházi iskolák száma, ezért a Közép-európai térségben csak Magyarországon,

6 A PISA mérések eredményei megmutatják, hogy a későbbi szelekció magasabb átlagteljesítményhez vezet. Tény, hogy a legrosszabbul teljesítő lengyel diákok aránya a 2000-es 23,3%-ról 2006-ra 16,1%-ra csökkent.

7 A PISA vizsgálatok nagy előnye, hogy széles nemzetközi szinten teszi összehasonlíthatóvá a diákok/központoktatási rendszerek teljesítményét, ennek összefüggését az oktatási rendszer jellemzőivel (pl. mekkora a ráfordítás GDP arányosan, milyen a tanár-diák arány, mekkora a lemorzsolódók aránya, stb.) illetve a diákok egyéni pályafutását tekintve (mennyire erős az összefüggés a diák szociokulturális háttere vagy egyéni motivációi és eredményei között). Az adatbázisok és a háttérkérdőívek (angolul) mindenki számára elérhetőek az OECD honlapján keresztül a szervező ACER oldaláról (pl. a 2009-es innen: <http://pisa2009.acer.edu.au/>), az adatbázis elemzéséhez azonban professzionális programokra van szükség.

8 Az oktatási kormányzatok kérésére a mintában felülreprezentáltak a mintavétel során olyan intézményeket, amelyek tanulóira az adott ciklusban kiemelten kíváncsiak voltak (OECD 2009). Hogy a teljes adatbázisban mégse legyenek zavaróak ezek a különbségek, minden tanuló kapott egy véletlen súlyozót (final replicant weight), amellyel beszorozandóak a válaszai.

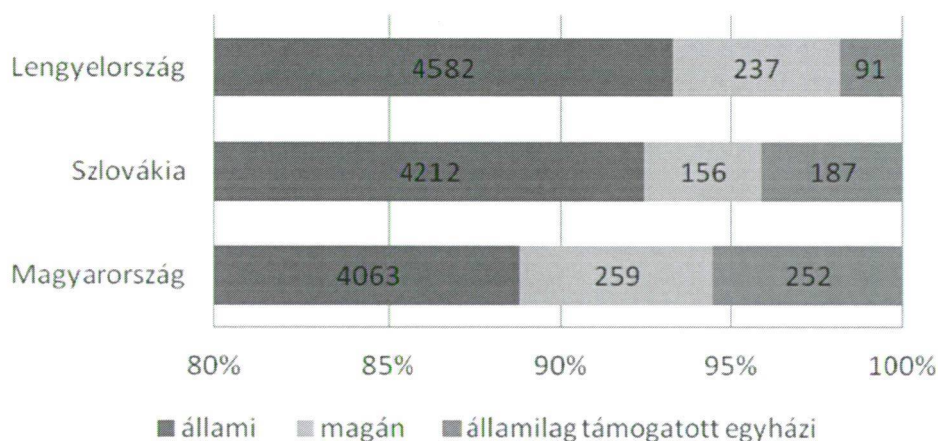
9 Erről a problémáról számol be Imre (2005), más vizsgálatok viszont figyelmen kívül hagyják pl. DRONKERS – RÓBERT 2005; DRONKERS – AVRAM 2009. Ennek oka az, hogy míg utóbbi kutatások több ország összevont adatain dolgoznak, amelyben így kisebb a „zaj” jelentősége, addig egy-egy ország néhány iskolájánál a probléma jelentőség megnő, hiszen a minta így nem reprezentatív.

Szlovákiában, Lengyelországban és Csehországban vizsgálhatóak az intézmények. A kutatás során további problémaként merült föl, hogy Csehországban a 23 egyházi iskolából csupán kettő került be a mintába, de ezeket sem tudjuk beazonosítani, ezért nem kerülhettek bele mostani értekezésünkbe. Lengyelországban csak az államilag támogatott magán szektor egyházi iskoláit vizsgáljuk, mivel a magán szektor társadalmi összetétele és jellemzői eltérőek, és nem rendelkezünk róluk pontos információkkal¹⁰.

Az érintett közép-európai országok közül, tehát háromban tudjuk érdemileg vizsgálni az államilag támogatott magán szektor egyházi iskoláit: Lengyelországban, Szlovákiában és Magyarországon. A felsorolt országokban kettő és hat százalék közötti az egyházi iskolások aránya a PISA mintában (ld. 1. ábra). Ezen diákok eredményeit és válaszait elemezzük az alábbiakban.

1. ábra

Az egyházi szektor a mintába került diákok száma szerint a PISA 2009-ben három közép-európai országban (fő).



¹⁰ Az intézmények fenntartójának beazonosításakor nem volt egyszerű dolgunk, mivel gyakran nehéz volt utolérni azt a nemzeti kapcsolattartót (pl. intézmény átalakítások, személycserék miatt), akinek információi és hatásköre is volt ahhoz, hogy megadja számunkra a kért adatokat. De mikor ez sikerült, még akkor is gyanakvással fogadták kérdezősködésünket, úgy tűnik tehát az egyházi iskolák témája még mindig kényes kérdés Közép-Európában. Csehországról és a lengyel független magánszektorról a fenti okok miatt nem kaptunk információt az adatközlőktől.

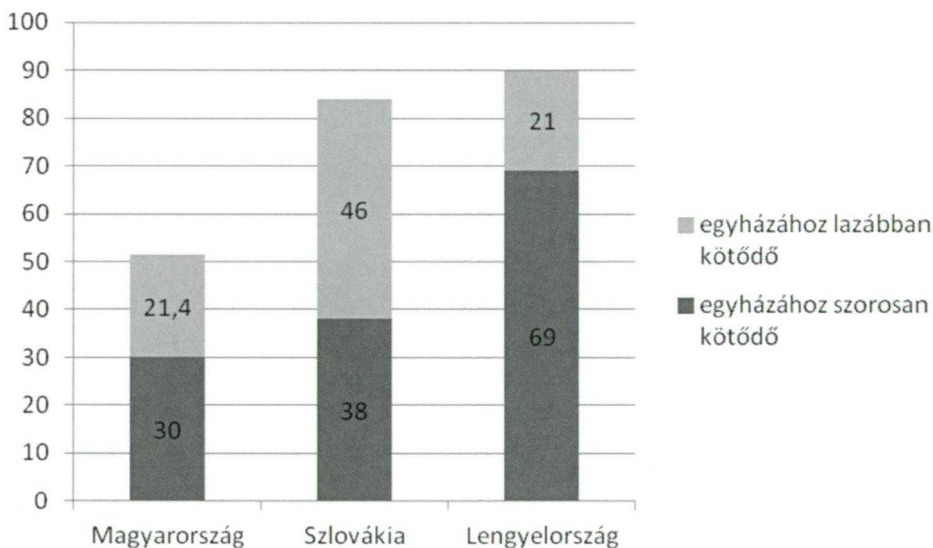
A vizsgált térség és egyházi iskolái 1989 után

Ebben a fejezetben szeretnénk röviden bemutatni, hogy milyen miliőben és milyen háttérrel működnek a vizsgált egyházi intézmények. A hely szűke miatt csak a legjellemzőbb vonásokra és különbségekre koncentrálnunk, és a történelmi áttekintés esetében is leginkább a rendszerváltozás óta eltelt évekre szorítkozunk.

A három ország vallásosságáról információk az Aufbruch 2007 kutatásból van (TOMKA – ZULEHNER 2008). Szlovákiában és Lengyelországban a valamely egyházhoz tartozók aránya magas 84 és 90%, míg hazánkban mindössze 51,4%, ebből a szempontból tehát az egyházi intézmények különböző vallási légkörben működnek. Árnyalja a képet, ha megvizsgáljuk, hogy a tagok közül hányan kötődnek jobban és hányan kevésbé az egyházukhoz. Látszik, hogy Lengyelországban az egyházas vallásosság szintje lényegesen magasabb, mint Szlovákiában (ebben Lengyelország egyébként az Aufbruch 2007 kutatás során vizsgált vizsgált államok közül Románia után a második), Magyarországon pedig arányait tekintve mindkét kategóriában az Aufbruch 2007 kutatás átlagértékei¹¹ alatt helyezkedik el (ld. 2. ábra).

2. ábra

Az egyházhoz tartozók aránya két kategóriában az Aufbruch 2007 adatai alapján három országban (%)



¹¹ A 14 kutatott kelet-európai országban az egyházhoz tartozók aránya átlagosan 68 % ezen belül az egyházhoz szorosan kötődők aránya átlag 34,8%.

A felekezeti arányokat tekintve Lengyelországban szinte minden egyháztag római katolikus. Szlovákiában 69% a római katolikusok aránya, 7% az evangélikusoké és 2% a reformátusok aránya, akik többnyire magyar anyanyelvűek. Hazánkban a lakosság fele római katolikus, a második legnépesebb felekezet a református (16%), az evangélikusok és görög katolikusok nagyjából 3-3%-t alkotják a népességnek.

A térség országaiban más és más az egyházi iskolák aránya, története. Az egyházi intézmények az iskolaalapítási liberalizációval terjedtek el. Többnyire az alapítványok mellett ők voltak az első iskolaalapítók, akik az állami monopólium felszámolása után oktatási intézményeket kezdtek működtetni, vagy ha néhány intézmény már az államszocializmus idején is működött, akkor ezek számát növelték. Mivel közfeladatot látnak el, ezért az állam nagyobb részen finanszírozta az oktatást. Éppen ezért a nemzetközi szakirodalom, mint említettük, az államilag támogatott magán (private - értsd nem állami, önkormányzati) szférába sorolja az egyházi szektort is. Lengyelországban ezt a kategóriát csak egyházi iskolák alkotják, azonban az egyházi intézmények másik része a független magán szektorba tartozik.

A lengyel egyházi iskolák

Lengyelországban 1991-től teszi lehetővé a törvény, hogy fizikai és jogi személyek, így pl. az egyház, iskolát alapíthassanak. Az újonnan létrehozott iskoláknak az alapítási szándék alapján két típusa van: egyrészt új alapítású iskolák, amelyet civil társaságok, egyházak alapítottak. Ezek többé-kevésbé alternatív iskolák, és/vagy piaci alapon, piaci igények alapján szervezik működésüket. A másik csoportba olyan iskolák tartoznak, amelyet a bezárás elől mentettek meg a kistelepülések külön e célra alakult társulásai, amelyek az oktatási szerep mellett a település kulturális központjai is egyben. Ezeket közösségi (social) státuszú iskoláknak nevezik. Jelenlegi rendszerben a költségek egy részét az állam állja, másik részét a magán tőke. Az állami támogatás a költségek 20-40%-át fedezi, a fennmaradó részt a szülők, alapítványok vagy egyházak, egyház-községek adják. Éppen ezért a legtöbb lengyel intézmény az OECD felosztásában a független magánszektorba sorolható. Kisebb arányban működnek olyan iskolák, amelyek támogatásuk több mint ötven százalékát kapják az államtól, ezek az intézmények szinte kivétel nélkül egyháziak. A jelenlegi szabályozás egyik problémája, hogy a magán iskolák tanulóinak az állami közoktatással ellentétben kötelező tandíjat fizetniük, így az anyagilag hátrányos helyzetű, viszont jó képességű és szorgalmas diákok esznek a magán oktatás lehetőségétől. A katolikus iskolákban, egyes esetekben, azonban a mélyen vallásos diákok számára van lehetőség a tanulmányi díjak mérséklésére. Más

esetekben az önkormányzat támogatja a helyi iskolát, hogy a hátrányosabb helyzetű diákok is lehetőséget kapjanak az ott tanulásra. 1999-ben 252 katolikus iskola működött (57 általános iskola (7-13 éves gyermekek részére), 46 gimnázium (13-16 éves gyerekek részére), 7 szakiskola (16-18 éves diákok részére), 123 líceum (16-19 éveseknek)). 2000-ben a magán általános iskolák 23%-a, a gimnáziumok 35%-a, a szakiskolák 47%-a volt egyházi. Az alapítók között a felekezeti arányokból kifolyólag, elsősorban a katolikus túlsúly. A legtöbb iskolát a Szalézi-rend alapította, az alapítók között van még a Katolikus Iskolák Baráti Szervezete, a Katolikus Családok Szervezete, és a Katolikus Tanárok Szervezete (MALACHOWSKI 2008).

A szlovák egyházi iskolák

Szlovákiában a 40 éves kommunista uralom alatt az egyház mozgástere erősen visszaszorult. A bársonyos forradalom után (1998) Szlovákia 1992-ben vált önálló állammá és kezdte meg működését a szlovák parlament. Az új szlovák alkotmány keresztény szellemiségben íródott, így az egyházakat is nagyobb hatáskörrel ruházta fel. Szlovákia állami ideológiájában a vallásosság központi szerepet foglal el, bár a magukat vallásosnak vallók aránya itt is folyamatosan csökken (HANESOVA 2008). Nem volt könnyű feloldani azokat a görcsöket, belső korlátokat, amelyek fölhalmozódtak az évek során, ezért a rendszerváltozás utáni „starthelyzetben” az egyházak kicsit megkésve indultak a civil társadalom többi szerveződéséhez képest (GYURGYIK 1996, HANESOVA 2008). A rendszerváltozás utáni vallásszabadság egyik kézzelfogható bizonyítékeként az akkori kormány lehetővé tette az egyházi iskolák (újra) indítását. Ezen intézmények alapítójaként a törvény az egyházat jelölte meg (vö. Bacskai 2008). Az iskolaalapítás nem volt ugyan nagyarányú, de a közelmúltig folyamatosan nőtt a számuk. 2005-ben a katolikus egyház 210 intézményt tartott fenn, az evangélikus 14-et, a Szabad Evangéliumi Egyház (Cirkedv bratska) 3 intézményt tart fenn (HANESOVA 2008), a református egyház működtetésében 8 intézményről tudunk (BACSKAI 2008). Szlovákiában az alapiskola többnyire 9 évfolyamos, ami azt jelenti, hogy éppen 15 éves korban választanak pályát a diákok. Így a 15 évesek valamivel kevesebb mint fele a PISA mintában is általános iskolás, míg másik fele már a középfokú oktatásban tanul.

A magyar egyházi iskolák

Hazánkban a történelmi egyházak, már a rendszerváltozás után, a kilencvenes évek legelején beléptek az oktatási piacra mint iskolaalapítók és fenntartók. A szektor sem-

leges finanszírozás normájához híven az egyházi iskolák Magyarországon normatív támogatást kapnak az államtól, tandíjat nem kell fizetni az itt tanulóknak. A volt egyházi ingatlanok a kárpótlás során kerültek vissza az egyházhoz és amennyiben ezek iskolák voltak, akkor az oktatást a visszakerülés után haladéktalanul meg kellett kezdeni. A kezdeti „iskolaháborúk”, amelyek az átadások körül csaptak nagy port és kaptak nyilvánosságot, az évtized végére csitultak el, s ekkor kezdődött az intézmények, felhasználók és eredményinek tudományos kutatása is. Az egyházi iskolák iránti növekvő társadalmi igény a kezdeti időszak után is megmaradt, sőt folyamatosan növekszik annak ellenére, hogy az egyházi intézmények akkoriban kezdtek működni, mikor az iskoláskorú gyerekek száma csökkent. Mind az egyházi iskolák száma, mind az ott tanuló gyerekek aránya növekedett. 2004-re az öt százalékot ért el, ez az arány azonban iskolatípusonként változó. A legtöbb egyházi iskolás a gimnazisták között van (11%), míg a szakközép iskolások között csupán 2%. Az egyházi középiskolák 60%-a katolikus, 27%-uk református, 12% evangélikus és 1% izraelita. A magyar egyházi iskolák jellegzetessége, hogy arányaiban a többi iskolához képest magasabb a szerkezetváltó iskolatípus aránya és több kollégiumot tartanak fenn, ami a beiskolázás széles körére utal. Mivel az iskolák a hátrányos helyzetű térségekben is jelen vannak sok hátrányos helyzetű diák számára teszik lehetővé a középiskolai tanulást. Az egyházi iskolások társadalmi státusza valamivel magasabb, mint általában véve az állami szektorban, de a beiskolázás nem homogén, szélesebb, mint sok hasonló felvételi mutatókkal rendelkező állami/önkormányzati intézményben (PUSZTAI 2004, IMRE 2005, OKTATÁSI ÉVKÖNYV 2009/2010).

Eredmények

Az alábbiakban megvizsgáljuk, hogy a szakirodalmi tapasztalatokhoz hasonlóan beszélhetünk-e az egyházi szektor teljesítményéről a PISA 2009 adatainak elemzése során. Amennyiben igen, akkor megnézzük, vajon ez a diákok társadalmi háttéréből fakad-e, vagy más tényezők játszanak benne közre.

Az első táblázat adataiból leolvashatjuk, hogy milyen különbség van az egyes országokban a különböző szektorokba járó diákok teljesítménye és társadalmi háttéré között. Itt a teljesítményt az olvasás-szövegértési teljesítmény PISA képességpontjával mértük¹², amely egy standardizált mérőszám, melynek a közepe 500 (az OECD átlag) szórása 100. A családi háttérrel egy összevont szociokulturális indexszel (the PISA index of economic, social and cultural status (ESCS) mértük. Ez egy összevont mutatószám, amely a szülők társadalmi státuszát, iskolai végzettségét és a lakás fogyaszt-

12 A pontszámítási módszerről is bővebben ld. BALÁZSI és TSAI. 2010. Azért választottuk ezt a mérőszámot a számos hagyományosan használt index közül, mert ezzel a legszorosabb az olvasási teljesítmény együtt járása (r^2)

tási javakkal való ellátottságát foglalja magába, amelynek közepe nulla szórása egy (OECD 2010)¹³.

1. táblázat

Tanulók és eredmények a PISA 2009-ben három közép-európai országban

		állami	magán	államilag támogatott
egyházi				
Magyarország	olvasás-szövegértési teljesítmény	497 (87)	475 (60)	550 (75)
	gazdasági-, szociális és kulturális státusz (ESCS)	-0,2 (0,94)	-025 (0,72)	0,51 (0,89)
Lengyelország	olvasás-szövegértési teljesítmény	501 (87)	569 (82)	530 (86)
	gazdasági-, szociális és kulturális státusz (ESCS)	-0,3 (0,89)	1,1 (0,66)	-0,2 (1)
Szlovákia	olvasás-szövegértési teljesítmény	476 (89)	474 (75)	529 (83)
	gazdasági-, szociális és kulturális státusz (ESCS)	-0,1 (0,84)	-0,03 (0,78)	0,19 (0,89)

Zárójelben a szórásokat tüntettük föl.

Az adatokból kitűnik, hogy az állami, az egyházi és az egyéb magánszektorba tartozó diákok háttére és eredményei is országonként különbözően alakulnak. Magyarországon és Szlovákiában az egyházi iskolások teljesítenek a legjobban, míg Lengyelországban a magánszektor tanulói. Itt természetesen átlagokról van szó, hiszen hazánkban és Szlovákiában az állami szektor iskolatípusai szerteágazóbbak, míg az egyházié viszonylag homogén, többségében gimnáziumok tartoznak ide; Lengyelországban ez a korosztály az egységes alsóközépfokú oktatásban vesz részt (GIMAZJUM; ld. fönt). A szülői háttér és a teljesítmény, láthatóan papírforma szerint minden esetben együtt jár, tehát a diákok teljesítményét nagymértékben az otthoni háttérük határozza meg. Azonban nem azonos mértékben. Magyarországon és Szlovákiában az állami szektorban erősebb a családi háttér jósló ereje ($r^2=0,25$ és $0,14$), mint az egyházi szektorban ($r^2=0,19$ és $0,08$), míg a lengyeleknél magasabb (állami $r^2=0,14$, egyházi $r^2=0,27$).

A szektorok közötti különbség okait többváltozós regresszió számítással kerestük. Meglepő egyértelműséggel látszik, hogy az érte el a legmagasabb pontszámot az olvasás szövegértési teszteken, aki sokat olvas és szeret olvasni. A számos különböző változó (szülői háttér, iskolai légkörjellemzők, fenntartó, stb.) magyarázóereje közül magasan kiemelkedett az olvasás szeretetének hatása. Magyarországon és Szlovákiában legszorosabban az iskolatípussal függ össze az olvasás-szövegértési teljesítmény. Ezt közvetlenül

13 Azért választottuk ezt a mérőszámot a számos hagyományosan használt index közül, mert ezzel a legszorosabb az olvasási teljesítmény együtt járása (r^2)

követi az olvasás szeretete index¹⁴. Lengyelországban ebből a szempontból is eltérő a helyzet, hiszen itt nincs jelentősége az iskolatípusnak. Az olvasás szeretete ezért ebben az országban az első helyre került.

Kézenfekvő a kérdés, hogy van-e szignifikáns összefüggés az egyházi szektor és a teljesítmény között. Vizsgálódásaink során azt találtuk, hogy a PISA 2009-ben az iskolaszektor és a fenntartó közötti összefüggés mindenhol erős. A lengyeleknél viszont inkább a magán szektor fölényéről beszélhetünk, mint az egyházi iskolákéről (ld. fönt), a többváltozós regresszióknál az egyházi fenntartó hátra sorolódott. Szlovákiában, ha vizsgáljuk az iskola típusát is, akkor azt találjuk, hogy az egyházi iskolák hatása együtt jár a gimnázium mint iskolatípus hatásával, tehát így ott nem a fenntartó, hanem az iskolatípus hatása az erősebb. A hazai diákok esetében viszont az figyelhető meg, hogy az iskolatípus, társadalmi háttér és a diákok magaviselete után a soron következő magyarázó változó az iskola egyházi fenntartója. A vizsgált országokban a kutatások tanúsága szerint az olvasás szeretet adja az egyházi iskolások teljesítményelőnyét is. Az egyházi iskolákban sokkal többen tanulnak olyanok, akinek fontos és kedves elfoglaltsága az olvasás (ld. 2. táblázat). Ezt a kapcsolatot valószínűsíti, de nem bizonyítja Nagy Attila olvasáskutató is (NAGY 2011).

2. táblázat

Az olvasás szeretet index átlagai országonként és szektoronként

	állami	magán	egyházi
Magyarország	0,12	-0,12	0,68
Lengyelország	0,01	0,6	0,19
Szlovákia	-0,12	0,11	0,67

Mivel az olvasás szeretete lett a leginkább meghatározó tényező, ezért az alábbiakban ezt vizsgáljuk a hagyományos eredményességi indikátorok mellett. Országonként meghatároztuk az index átlagát és az átlag fölötti, ill. az az alatti diákokat külön csoportba soroltuk. A 3. táblázatban összevetettük, hogy az átlagnál jobban, ill. a kevésbé olvasni szerető diákok milyen háttérből, szektorból, iskolatípusból és iskolából kerülnek ki¹⁵. Láthatjuk, hogy a hazai és a szlovák iskolák esetében is az iskola típusa a meghatározó, mert a gimnazisták között hazánkban majd hatszor, Szlovákiában 2,5 szer többen vannak azok, akik az átlagnál jobban szeretnek olvasni. Magyarországon az egyházi iskola hatása is jelentős majd négyszeres esélyemelkedést jelent az állami fenntartóhoz képest.

14 Az olvasás szeretetének társas és egyéni jellemzőit is magában foglalja. 0 közepű 1 szórású normalizált index. Több kijelentés mellett jelezheték a diákok, hogy egy 1-4 skálán mennyire értenek egyet a felsoroltakkal. Olyan megállapítások szerepeltek közöttük, mint „Csak akkor olvasok, ha muszáj.” „Az olvasás a kedvenc elfoglaltságom.” „Szeretek könyvekről beszélgetni másokkal.” „Szeretek könyvesboltba, könyvtárba járni.” „Az olvasás időpazarlás számomra”. stb.

15 A táblázat logisztikus regressziók eredményeit tartalmazza, az eljárásról bővebben MOKSONY 2006: 214-229.

Ha az olvasással kapcsolatos attitűdöket vizsgáljuk országonként és szektoronként azt találjuk, hogy a magyar egyházi iskolások attitűdjei jellemzően különböznek más szektorok tanulóitól. Lényegesen kisebb közöttük azok aránya, akik csak muszájból, vagy csupán információszerzésért olvasnak és kevesebben tekintik az olvasást időpazarlásnak és többeknek legkedvesebb elfoglaltsága az olvasás. A könyvekkel kapcsolatos társas tényezők is erőteljesebben jelennek meg, mint az hogy örül annak, ha könyvet kap ajándékba, vagy, hogy szeret könyveket cserélni a barátaival. De pl. a könyvtárhasználat, könyvesboltba járás, vagy a könyvekről folytatott beszélgetések között nem volt jelentős eltérés a szektorok között.

Lengyelországban nem tapasztaltunk ilyen mértékű eltérést, ott a három szektor válaszai hasonlóak voltak. Meglepő eredmény volt, hogy a lengyel diákok 60%-a (2814 gyerek a 4870-ből) nem örül, ha könyvet kap ajándékba, holott a többi országban a többség szeret könyvet kapni. Az egyházi iskolásoknál ez utóbbihoz van közel a tendencia. Szlovákiában kevesebb kérdés esetén van karakteres eltérés az egyházi és a másik két szektor esetében, mint Magyarországon, de a társas attitűdök közül a könyvcseré náluk is népszerű, valamint itt is többen szeretnek az egyháziak közül az olvasás élvezete miatt könyveket forgatni, mint funkcionálisan információszerzés miatt.

Összegzés

Vizsgálatunkban szerettünk volna bemutatni néhány olyan új momentumot, amely a közép-európai térség egyházi iskolásairól meg tudható a PISA 2009 vizsgálat adataiból. Egyházi iskolákat három országban (Magyar- és Lengyelországban valamint Szlovákiában) tudtunk vizsgálni, mivel innen került vizsgálható mennyiségű egyházi iskola a mintába. Mivel a vizsgálat során az egyházi intézményekre nem reprezentatív az adatelvétel, ezért nem jelenthetjük ki, hogy megállapításaink valamennyi egyházi iskolásra igazak. Tájékozódásul azonban nélkülözhetetlenek, hiszen nincs tudomásunk hasonló nemzetközi adatbázisról.

Az elemzések során megállapítottuk, hogy a szakirodalomban leírt szektorközi különbségeket Szlovákiában és Magyarországon is megfigyelhetjük az egyházi szektor javára. A harmadik vizsgált országban jelentős a független magán szektor előnye, amelyhez képest az államilag támogatott egyházi iskolák hátrányban vannak¹⁶. Láttuk azt is, hogy az egyházi szektorban mérsékeltabb a társadalmi héttér determináló ereje, mint az államiban. Ennek okait keresve megállapítottuk, hogy azok, akik sokat és szívesen olvasnak, lényegesen jobb teljesítményt értek el a teszten, és a teljesítmény előnnyel rendelkező szektorkban (nálunk és Szlovákiában az egyházi, a lengyeleknél a

¹⁶ Magyarországon és Szlovákiában nem voltak független magán iskolák a mintában, itt ez a szektor nagyon alacsony arányban van csak jelen.

magán) többen vannak azok a diákok, akik többet olvasnak. Ebben a tekintetben az iskolatípusnak determináló hatása érvényesül, hiszen a gimnazisták olvasási attitűdjei Szlovákiában és Magyarországon is lényegesen erősebbek, mint az általános iskolákba, vagy szakképző intézményekben (szakközépiskola, szakmunkás képző) tanulóké. Emögött a tényező mögött minden más magyarázó változó csak csekély hatást mutatott. Mivel az egyházi iskolák többsége gimnázium, ezért az iskolatípus hatása is megjelenik az eredményekben, de hazánkban látszik, hogy az egyházi intézmények diákjainak olvasási attitűdjei karakteresebbek, mint más gimnazistáké, vagy akár más országok egyházi tanulóié.

Irodalom

A PISA-sokk – avagy minden negyedik magyar gyerek nem tanul meg olvasni. (2003): *Új Pedagógiai Szemle*, 53 (3.): 58–71.

BACSKAI KATINKA (2008): Középfokú egyházi oktatás Felvidéken. *Mester és Tanítvány*. 19. 81–88.

BALÁZSI ILDIKÓ – OSTORICS LÁSZLÓ – SCHUMANN RÓBERT – SZALAY BALÁZS – SZEPESI ILDIKÓ (2010): *A PISA2009 tartalmi és technikai jellemzői*. Budapest: Oktatási Hivatal.

BALÁZSI ILDIKÓ – OSTORICS LÁSZLÓ – SZALAY BALÁZS – SZEPESI ILDIKÓ (2010): *PISA2009 összefoglaló jelentés. Szövegértés tíz év távlatában*. Budapest: Oktatási Hivatal.

COLEMAN, JAMES S. – HOFFER, THOMAS – KILGORE SALLY (1982): *High School Achievement: Public, Catholic and Private Schools Compared*. New York: Basic Books.

DRONKERS, JAAP (2004): Do Public and Religious Schools Really Differ? Assessing the European Evidence. In: P. J. Wolf - S. Macedo (eds.) *Educating Citizens. International Perspectives on Civic Values and School Choice*. Brookings Washington DC.: Institution Press, 287–314. <http://www.eui.eu/Personal/Dronkers/articles/brookings11.pdf> 2010.3.16.

DRONKERS, JAAP – RÓBERT PÉTER (2005): A különböző fenntartású iskolák hatékonysága: nemzetközi összehasonlítás. *Educatio*, 14 (3): 519–537.

DRONKERS, JAAP – AVRAM, SILVIA (2005): Choice and Effectiveness of Private and Public Schools in Seven Countries. A reanalysis of three Pisa Data Sets. *Zeitschrift für Pädagogik*, 55 (6): 895–909. <http://www.eui.eu/Personal/Dronkers/articles/ZfP2009.pdf> 2012.1.6.

- DRONKERS, JAAP – VELDEN, ROLF VAN DER – DUNNE, ALLISON (2011): Why are migrant students better off in certain types of educational systems or schools than in others? <http://www.eui.eu/Personal/Dronkers/English/ECER.pdf> 2011.11.04.
- FLORA, G. & SZILAGYI G. (2008): Religious Education and Cultural Pluralism in Romania. In: Pusztai Gabriella (ed.) *Education and Church in Central and Eastern Europe at First Glance*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development, 155-168.
- GYURGYÍK LÁSZLÓ (1996): Nemzeti és vallási identitás a szlovákiai magyarok életében, *Vigília*, 61 (7): 515-517.
- HANESOVA, DANA (2008): The educational Role of Church-Maintained Education in Slovakia after 1989. In: Pusztai Gabriella (ed.) *Education and Church in Central and Eastern Europe at First Glance*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development, 59-72. <http://mek.oszk.hu/08900/08946/08946.pdf> 2011.10.23.
- IMRE ANNA (2005): A felekezeti középiskolák jellemzői a statisztikai adatok tükrében. *Educatio*, 14 (3) 475-491.
- KIS VIKTÓRIA, MARIA-LUISA FERREIRA, SIMON FIELD, THOMAS ZWICK (2008): Tanulás a munkáért. *OECD Szakképzési Szemle*. 2008. december. <http://www.oecd.org/dataoecd/13/45/44092888.pdf> 2011.06.06.
- LAARHOVEN, PETER VAN, BAKKER BART, DRONKERS JAAP, SCHIJF HUIBERT (1990) Achievement in public and private secondary education in the Netherlands. In H. K. Anheier, W. Seibel (ed.) *The third sector: comparative studies of nonprofit organisations*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 165-182.
- MAŁACHOWSKI, RYSZARD (2008): The Social, Legal and Functionary Aspects of Catholic Education in Poland (1991-2004). In: Pusztai Gabriella (ed.) *Education and Church in Central and Eastern Europe at First Glance*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development, 73-84.
- MOKSONY FERENC (2006): *Gondolatok és adatok*. Budapest: Aula Kiadó.
- Murvai László (2008): The Place of Denominational Schools in The Hungarian Education of Romania. In: Pusztai Gabriella (ed.) *Education and Church in Central and Eastern Europe at First Glance*. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development, 101-110.
- NAGY ATTILA (2011): Lehetünk-e ismét emelkedő nemzet? – PISA 2009-es eredmények, összefüggések. *Könyvtári Figyelő*, 57 (1) 75-80.
- OECD (2010): PISA 2009 Results: What Makes a School Successful? – Resources, Policies and Practices (Volume IV) <http://dx.doi.org/10.1787/9789264091559-en> 2011.10.3

- OECD (2009): *PISA Data Analysis Manual*. <http://browse.oecdbookshop.org/oecd/pdfs/free/9809031e.pdf> 2011.08.18.
- PERSELL, CALORINE HODGES (2000): Values, Control, and Outcomes in Public and Private Schools. In Hallinan F. ed: *Handbook of the Sociology of Education*. New York: Kluwer Academic, 387-
- PUSZTAI GABRIELLA (2004): *Iskola és közösség. Felekezeti középiskolások az ezredfordulón*. Budapest: Gondolat.
- PUSZTAI GABRIELLA (2009a): *Denominational Schools: Advantages or Disadvantages? The Impact of Social Capital on Educational Achievement Differences in Eastern and Central Europe*. http://www.nevelesszociologia.iif.hu/dok/REVA_paper_UD_1.pdf 2012.01.10.
- PUSZTAI GABRIELLA (2009b): *A társadalmi tőke és az iskola*. Budapest: Új Mandátum.
- STANDFEST, CLAUDIA – KÖLLER, OLAF – SCHEUNPFLUG, ANETTE (2005): *leben – lernen – glauben. Zur Qualität evangelischer Schulen*. Waxman, Münster.
- TOMKA MIKLÓS – ZULEHNER PAUL M. (2008): *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel) Europa : Entwicklungen seit der Wende : Aufbruch 2007*. Loisir Könyvkiadó, Budapest.

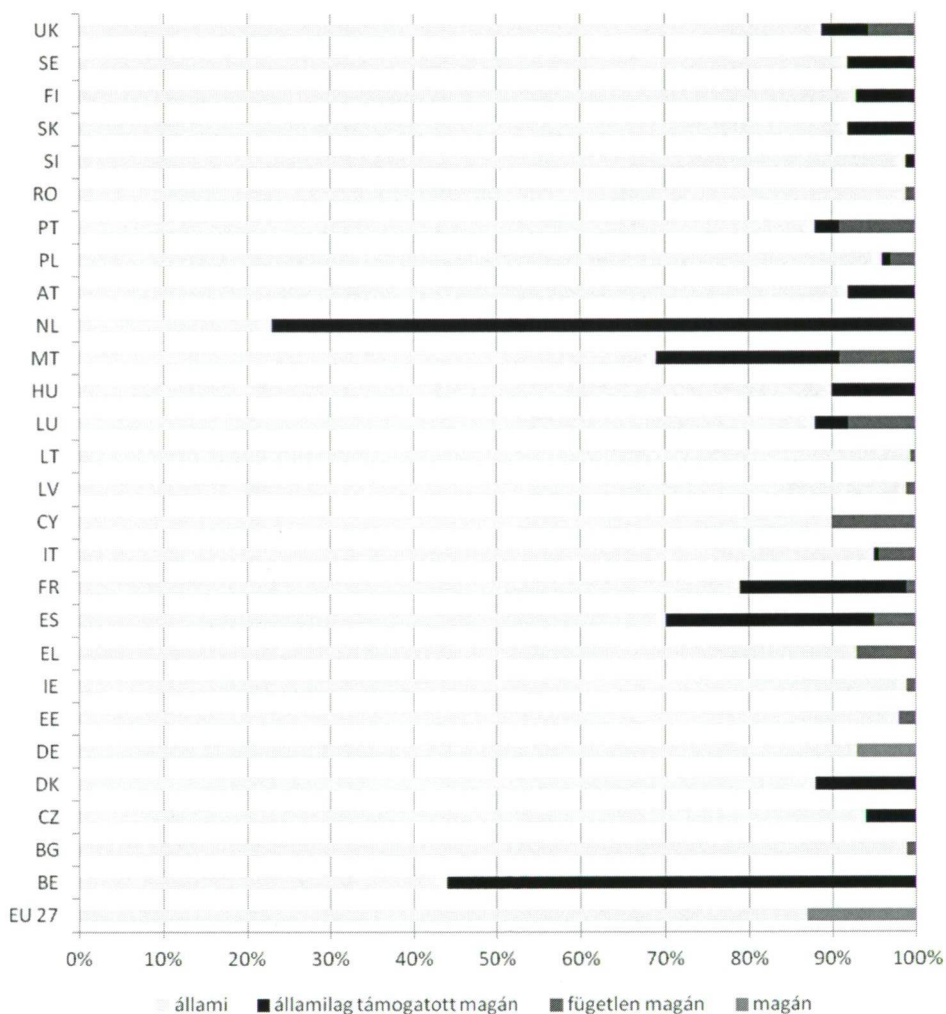
Adatok:

- Education in Czech Republic: <http://www.czechspace.cz/cs/education/education-in-czech-republic> 2011.11.2.
- Education in Slovakia: http://en.wikipedia.org/wiki/Education_in_Slovakia 2011.10.6.
- Key Data on Education in Europe* 2009. Education, Audiovisual and Culture Executive Agency, 2009. http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/key_data_series/105EN.pdf 2010. 03.11

Függelék

3. ábra

Az állami és magán iskolák aránya 27 európai országban 2006-ban



Az adatok forrása: Key Data on Education in Europe 2009

1. táblázat
A átlagnál többet olvasók arányának növekedése különböző magyarázó változók esetén
országokként

			B ¹⁷	Exp. (B)
Magyarország	iskolátípus	gimnázium	1,78	5,97 ¹⁸
		szakképző	0,62	1,86
	fenntartó	általános iskola (konstans)	-1,05	
		egyéb magán	-0,52	0,59
		egyház	1,38	3,99
		állam (konstans)	-0,14	
	társadalmi háttér	szociokulturális index	0,47	1,6
		konstans	-0,03	
	iskolai háttér	iskolai légkör index	0,39	1,47
		konstans	-0,09	
Lengyelország	fenntartó	egyéb magán	1,07	2,9
		egyház	0,43	1,5
		állam (konstans)	-0,26	
	társadalmi háttér	szociokulturális index	0,44	1,55
		konstans	-0,1	
	iskolai háttér	iskolai légkör index	0,23	1,27
Szlovákia	iskolátípus	gimnázium	0,89	2,68
		szakképző	-0,21	0,81
		általános iskola (konstans)	-0,37	
	fenntartó	egyéb magán	0,41	1,5
		egyház	0,65	1,75
		állam (konstans)	-0,28	
	társadalmi háttér	szociokulturális index	0,38	1,46
		konstans	-0,21	
	iskolai háttér	iskolai légkör index	0,27	1,3
		konstans	-0,23	

¹⁷ Az eredmények mind szignifikánsak a 0,000-0,005 szinten.

¹⁸ A konstanshoz képest (általános iskola) ekkora eséllyel nő meg azok száma a csoportban, akik az átlagnál jobban szeretnek olvasni.

Kárpátaljai felekezeti bentlakásos iskolák tanulói és tanári vélemények tükrében

Bevezető

Az általunk vizsgált kárpátaljai magyar nemzeti kisebbség és az oktatás azon komponensét, melyet bentlakásos iskoláknak hívunk, egy olyan értelmezési keretben helyezzük el, mely szerint a bentlakásos iskolák biztosítják a nemzeti kisebbségek számára azt a lehetőséget, hogy a nemzeti identitásukat megtartva, ápolva olyan oktatásban részesüljenek, mely az anyanyelvük megtartása mellett biztosítja a két- vagy többnyelvűség kialakítását, ezáltal a munkaerő-piaci elvárásoknak való megfelelést, továbbá a többségi társadalomba való integráció és a társadalmi mobilitás lehetőségét.

A bentlakásos iskolák alap meghatározását Tizard – Sinclair – Clarke (1974) fogalmazták meg. Thøgersen (2003) a dán bentlakásos iskolát írja le, ami a népfőiskolai formának felel meg. Az angol minta a Summerhill, mely Niell „Summerhill – a radical approach to child rearing” c. könyve nyomán az USA-ban és Nyugat-Németországban is elterjedt (NIELL 2004). A bentlakásos iskolák vizsgálata során megkerülhetetlen az alegységek kombinációjának vizsgálata, melynek mindegyike külön szervezeti kóddal szabályozott (COLEMAN et al 1982; KAHANE 1988), ám ennek leírása most nem képezi a tanulmány tárgyát.

Az általunk vizsgált bentlakásos iskolákat a történelmi egyházak hozták létre, jelen kutatás az oktatási rendszer ezen, felekezeti szektorát vizsgálja, melynek legátfogóbb magyarországi leírását és sok éves kutatómunkának köszönhetően nemzetközi tanulmányozását Pusztai Gabriella végezte el, az ő írásai (PUSZTAI 2004; 2006; 2009; 2011) átfogó képet adnak többek között a felekezeti iskolák társadalmi szerepvállalásáról, az iskolafelhasználók tanulmányi teljesítményeiről, szociális háttérükről is.

Az ukrán oktatási rendszerben speciális helyet foglalnak el a felekezeti iskolák: óvodák, általános iskolák, vasárnapi iskolák főleg Kárpátalja szórvány-magyarok lakta vidékén, a Felső-Tisza-vidéken és öt felekezeti líceum a volt vármegyék területén – három református, egy római katolikus és egy görög katolikus.

A kárpátaljai magyar tannyelvű felekezeti bentlakásos iskolákra úgy kell tekintenünk, mint az ukrán oktatási rendszerben, a hatályos jogszabályok és feltételrendszernek megfelelő, ugyanakkor egyedi struktúrával rendelkező intézményekre. Megalakulásukkor a nem teljes középfokra, vagyis a 9 általánosra épültek, 3 évfolyamos képzés után érettségi bizonyítványt adtak. A fenntartó az egyházak által létrehozott alapítvány, mert a hatályos jogszabályok szerint, Ukrajnában az egyház nem tarthat fent oktatási intézményeket. Az állam csak a tanárok kötelező óraszámait fizette, a fakultációkat, nevelőket, kollégiumi díjat, rezsi költségeket adományokból, magyarországi pályázatokból fedezték.

Ukrajnában az elmúlt években sorozatosan hoztak olyan rendelkezéseket, melyek megnehezítik a kisebbségek jogainak érvényesítését, köztük az anyanyelven való tanulás lehetőségét. A törvénymódosítások, az oktatásügyi rendeletek jobbra kisebbség ellenesek, így a magyar iskolahálózat fennmaradása vált kérdésessé. Az ukrán nyelv dominanciája a kisebbségi nyelvek felett oly mértéket öltött, hogy a szülők tömegesen íratják gyermekeiket ukrán tannyelvű oktatási intézményekbe, ezáltal a magyar tannyelvű iskolák, a demográfiai helyzet miatt amúgy is kis létszámú osztályai esetenként meg is szűnnek.

Súlyosabban érintik a rendelkezések a felekezeti iskolákat, kutatási témám alanyait, akik alig két évtizedes múltat tekintenek vissza, és máris struktúraváltásra¹, valamint állami finanszírozásuk megszűnése² miatt talán bezárásra is kényszerülnek.

Más megfogalmazás szerencsésebb volna, pl. Tanulmányomban ezen intézmények működésének szükségességét és eredményességét vizsgálom a kárpátaljai magyar tannyelvű felekezeti és nem felekezeti iskolákban tanuló diákok és pedagógusok körében végzett survey vizsgálat alapján, egy összehasonlító elemzés keretében³.

Hipotézisünk szerint a felekezeti iskolákban tanuló diákok teljesítményének növelésében, közösségteremtő/ápoló funkciójuk betöltésében leginkább a bentlakásos jelleg, és a vallásos klíma játszik szerepet. Ezek együtt biztosítják a kárpátaljai magyarság érdekérvényesítéshez szükséges hatalmi eszköz megszerzését, a tudást.

Iskolaválasztás

Az iskolaválasztás tudatosságát megvizsgálva (1. ábra) megállapítható, hogy az

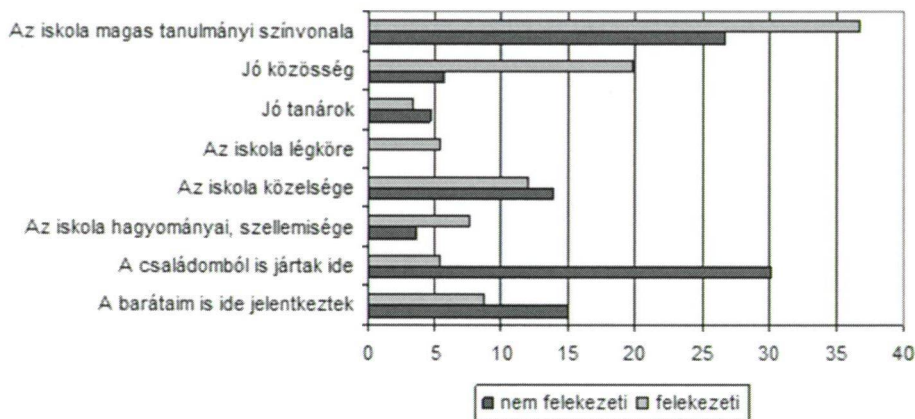
1 2010-ben Ukrajna visszatér a 11 évfolyamos közoktatási rendszerre, így a 9 általános osztályra épülő 3 éves képzést nyújtó felekezeti iskolák képzési idejüket kénytelenek 2 évre redukálni.

2 2009-ben megvonták az állami finanszírozást a kollektív tulajdonban lévő intézményektől

3 A tanulók körében végzett vizsgálat a „Középiskolások továbbtanulási tervei egy határmenti régióban” c. OTKA (T048820) kutatás (2006-2009) keretében készült, Pusztai Gabriella vezetésével. A pedagógusok körében végzett kutatás „Elitképzés a kárpátaljai magyar tannyelvű egyházi középfokú oktatási intézményekben – A pedagógusok” címmel 2006-ban készült a MÁSZ - Határon Túli Oktatás Fejlesztéséért Programiroda támogatásával.

intézmény által nyújtott magas tanulmányi színvonal vonzotta a felekezeti iskolások többségét (36,7%) a líceumokba. A nem felekezeti iskolába járók egyharmadának a családi vonal a legfontosabb. Ez utóbbi a felekezeti iskolák esetében nem jelenhet meg meghatározó szempontként, csak abban az esetben, ha idősebb testvérük már tanult felekezeti iskolában, hiszen a felekezeti iskolák alapításának szükségessége és az alapítás feltételei csak a rendszerváltozás időszakában alakultak ki. Ennek ellenére az iskola hagyományai és szellemisége miatt többen választottak felekezeti iskolát (7,7%) a több évtizedes múlta visszatekintő középiskolákkal szemben (3,5%). A nem felekezeti iskolába járó diákok 15 százaléka barátai miatt döntött az adott oktatási intézmény mellett, az iskolai közösség vonzereje jellemzően a felekezeti iskolát választóknál jelenik meg (20%).

1. ábra: A középiskola választásának legfontosabb okai százalékban



Az iskolaválasztás vizsgálatánál az intézmény fenntartója szerint a pedagógusok véleménye is különbséget mutat. Amíg az alapítványi fenntartású felekezeti líceumokban oktató pedagógusok iskolaválasztását leginkább a továbbképzés lehetősége, a szakmai előrelépés és a jó tanári közösség határozza meg, addig a nem felekezeti középiskolák pedagógusai a lakóhelyhez való közelség mellett még a következő érveket nevezték meg: „itt volt meghirdetett állás”, „ide szolt a kinevezésem”. Ennek magyarázata, hogy az állami fenntartású középiskolákban magasabb az átlagéletkor, azoknál a pedagógusoknál, akik régebben vannak a pályán a központi kinevezés elve erőteljesebben érvényesült. A magyar nyelvű oktatás lehetősége azonban mindkét fél számára meghatározó szempont.

A következő kérdésblokk az iskola funkciójának körülhatárolására és a pedagógusok körében latens módon jelen lévő minőségfelfogások feltérképezésre ad lehető-

séget. Mennyire szolgáltató jellegű ez a funkció, milyen mértékben érvényesülnek a kisebbségi léttel, és az örökölt struktúrákkal magyarázható tényezők. Az *Ön szerint ez a középiskola milyen mértékben segíti a diákok.....?* kérdésre adott válaszok esetében is megfigyelhető egy pozitív irányú eltolódás a felekezeti iskolák irányába. Abban mindkét kollektíva egyetért, hogy iskolája pozitívan hat a tanulók előmenetelére, szerepet játszik a diákok identitásának megőrzésében, de a szempontok markánsabban jelen vannak az alapítványi iskolák esetében (1. táblázat).

1. táblázat: Az iskola funkciója, minőségfelfogások

	Felekezeti (átlag)	Nem felekezeti (átlag)
Egyetemi továbbtanulását	1,2	1,7
Alkalmazkodóképességét	1,3	2,1
Identitásának megőrzését	1,4	1,7
Kommunikációs képességének fejlesztését	1,5	1,9
Kapcsolatainak kialakítását.	1,5	2,3
Kreativitásának kialakítását	1,6	2,1
Önállósulását	1,7	2,4
Problémamegoldó képességének fejlődését	1,7	2,2
Az elsajátítási mechanizmusok kialakulását.	1,8	2,2
Szakmai továbbképzését	2,0	2,3
Álláskeresését	2,2	2,7

(1 – nagymértékben segíti,..... 4 – egyáltalán nem segíti)

Jelentős tényező az intézményi lojalitás, illetve identitás kialakítása az intézmények működtetése során. Az alábbi kritériumok szempontjából az *Ön iskolája milyen mértékben különbözik a város többi középiskolájához képest?* kérdésre adott válaszok nemcsak pozitívabbak a felekezeti iskolák esetében, hanem igen nagy eltérést mutatnak a különböző kritériumok tekintetében. A felekezeti bentlakásos iskolák erősségeik között az intézményen belüli hangulatot, az intézményvezetést, kapcsolatrendszerüket emelik ki leginkább. Ez a kollégiumi bentlakással, az alacsony létszámú diák és tanári létszámmal magyarázható. Az állami középiskolákban a pedagógusok nem gondolják, hogy saját iskolájuk rosszabb lenne a környező iskoláknál. Ez részben jelentheti, hogy az intézményekre egyaránt érvényesek bizonyos általános jellemzők, hiszen azonos kihívásoknak vannak kitéve, ám jelentheti azt is, hogy (személyes, intézményvezetői kompetenciák miatt) az intézmények nem tudnak markánsan megjelenni (2. táblázat).

2. táblázat: Kritériumoknak való megfelelés

	Felekezeti (átlag)	Nem felekezeti (átlag)
<i>Intézményen belüli hangulat</i>	1,1	1,9
<i>Intézményvezetés</i>	1,1	2,0
<i>Kapcsolatrendszer</i>	1,1	2,1
<i>Higiénia</i>	1,2	1,9
<i>Diákok fegyelme</i>	1,2	1,9
<i>Tanárok lelkiismeretessége</i>	1,2	1,7
<i>Tanári közösség</i>	1,2	1,8
<i>Diákok felkészültsége</i>	1,3	2,1
<i>Taneszközökkel való ellátottság</i>	1,3	2,4
<i>Tanárok felkészültsége</i>	1,3	1,8
<i>Gazdasági helyzet</i>	1,4	2,3
<i>Szülők hozzáállása</i>	1,5	2,3

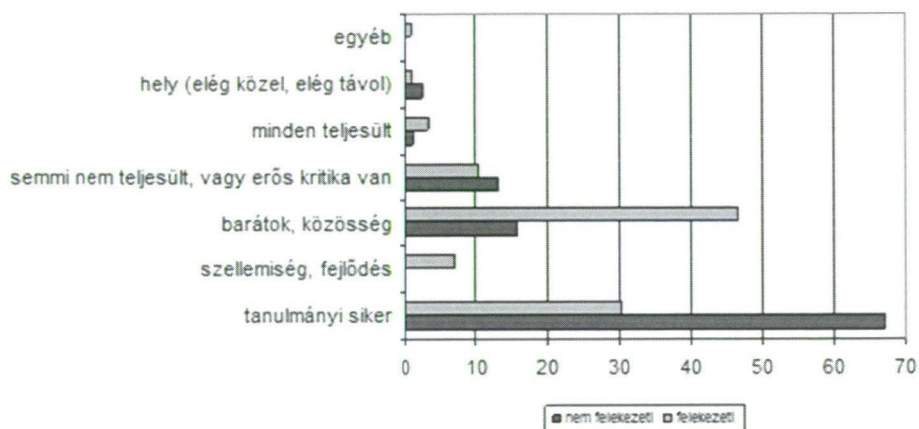
(1 – jobb mint a többi iskoláé,..... 4 – sokkal rosszabb)

A hallgatói csoportok között a nem felekezetiekre a baráti társaság kialakítása jellemzően a hagyományos környezethez köthető (szomszédság, rokonok, szórakozóhelyek), míg a felekezetiek kétharmada a kollégiumban szerez barátokat.

A közösségmegtartó és ápoló szerep, a barátságok kötése és megtartása hangsúlyosan megjelenik a felekezeti iskolások között, ami ezen intézménytípus létrehozásakor az egyik fő szempont volt. A felekezeti iskolák életre hívásának legfőbb oka a kárpátaljai magyarság érdekérvényesítő képességének csökkenése volt, amit az értelmiségi réteg és a fiatal generáció Magyarországra történő áramlása idézett elő. Az egyházak által alapított iskolák vállalták fel a továbbtanuláshoz szükséges alapok lerakását, és a közösségmegtartó funkció ellátását.

Ez igazolódni látszik a következő ábrán (2. ábra), melyen az iskolával kapcsolatos elvárások teljesülését hasonlítjuk össze a nem felekezeti és felekezeti iskolások között. A felekezetiek közel fele a barátok szerzését és a közösség erejét említi legfőbb értéként, míg a nem felekezetiek kétharmadának az iskolai évek alatt elért tanulmányi sikerek a döntőek.

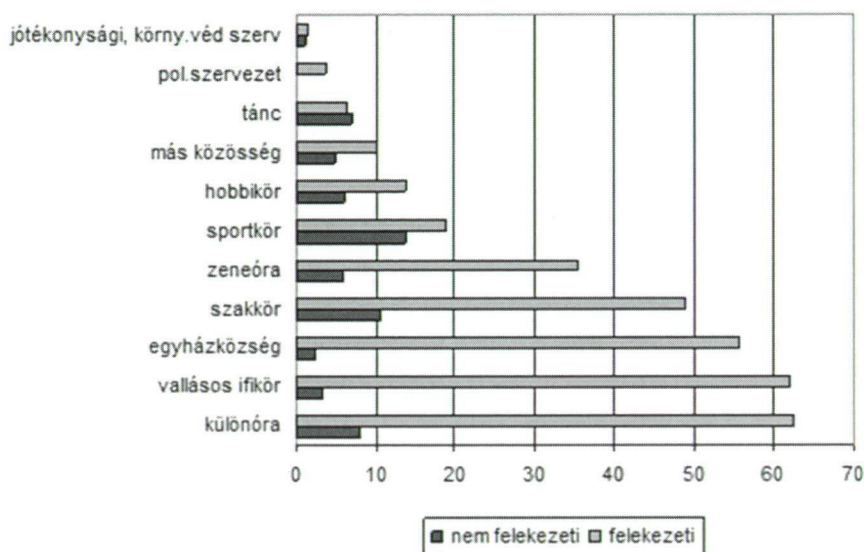
2. ábra: Az iskolával kapcsolatos elvárások teljesülése (%)



A kapcsolatok kialakítása és ápolása az eddig kapott eredmények alapján elvárásként és az elvárások beteljesüléseként is megjelent a felekezeti iskoláknál. A közösségi életre nevelés, a nemzeti identitás erősítése a kollégiumi bentlakással, az extrakurrikuláris tevékenységek biztosításával hatékonyabbá tehető.

Ennek fényében vizsgáljuk meg az 3. ábrát, melyen összehasonlítottuk a nem felekezeti és felekezeti iskolákban a következő tevékenységi köröket. Megállapítható, hogy a nem felekezeti iskolák alig szerveznek tanórán kívüli órákat, és a tanulói részvétel is igen alacsony. Ezzel szemben a felekezeti iskolák főleg a vallásos és tanulmányi előmenetelt szolgáló alkalmakat preferálják, melyeken diákjaik nagy számban (50-60%) vesznek részt. A nem felekezeti iskolák nagyon kis hányada vesz részt tanórán kívüli alkalmakon, átlagosan hat százalék, a leglátogatottabb tanórán kívüli foglalkozásnak a sportszakkör (14%) tekinthető.

3. ábra: Az iskolán belül szervezett extracurrikuláris tevékenységeken való részvétel (%)



Az iskolán kívüli extracurrikuláris foglalkozásokon való részvétel nagyobb a nem felekezetiiek között. Ez bizonyítja a tanulói hajlandóságot ezen alkalmak iránt, és felveti a kérdést a nem felekezeti iskolák, miért nem biztosítják, vagy ha szerveznek, akkor a színvonala nem megfelelő-e ezen alkalmaknak, hogy diákjaik többsége ezt az iskolán kívül, s nyilván a szülők plusz anyagi ráfordítása fejében veszik igénybe. Az adatok tanulmányozása során meglepve tapasztaltuk, hogy a nem felekezetiiek egyharmada jár különóraira az iskolán kívül. Ez jelzésértékű: az iskola nem készít fel megfelelőképpen. Ennek okait kereshetjük az előírt tantárgyi programokban, a tanárok felkészültségében vagy alulfizettségében. Feltételezésünk szerint a tanulmányi előmenetel elősegítése szempontjából nincsenek összehangolva a tantárgyi programok, a tanárok, alulfizettségük miatt, plusz bevétel reményében, inkább magánórákon készítik fel a tanulót a curriculumok helyett.

Nézzük meg minderről, hogyan vélekednek a tanárok. A pedagógusok a hatékony tanári munka hátráltatásában a felekezeti és a nem felekezeti intézményekben egyaránt, a makroszintű tényezőket helyezték előtérbe: a tankönyvellátottságot, a tanulók terheltségét, a könyvtárellátottságot. A nem felekezeti középiskolákban az infrastrukturális feltételek hiánya markánsabban jelentkezik (3. táblázat).

3. táblázat: A tanári munka hatékonyságát meghatározó tényezők

	Felekezeti (átlag)	Nem felekezeti (átlag)
<i>A tankönyvellátottság</i>	1,9	2,1
<i>A tanulók terheltsége</i>	2,1	2,1
<i>Más, éspedig</i>	2,2	3,2
<i>A tanulók alapszintű képességei</i>	2,3	2,1
<i>A könyvtárellátottság</i>	2,3	2,2
<i>Az óraszám</i>	2,4	2,2
<i>A tananyag mennyisége</i>	2,4	2,2
<i>A tananyag összetettsége</i>	2,5	2,3
<i>Infrastrukturális feltételek hiánya</i>	2,6	2,0
<i>A tanári szerepelvárások</i>	2,6	2,7
<i>A tanári fizetés</i>	2,8	2,2
<i>Az ismeretátadásra építő oktatás</i>	2,8	2,9
<i>A csökkenő gyermeklétszám</i>	2,9	2,8
<i>A vizsgakövetelmények</i>	2,9	2,8
<i>A képességfejlesztésre fordított idő</i>	2,9	2,7
<i>A reformmal együtt járó változások</i>	2,9	2,6
<i>A tanulási folyamat szervezése</i>	2,9	2,8
<i>A szaktudományok rohamos fejlődése</i>	2,9	2,9
<i>Az órán kívüli tevékenységek</i>	3,0	2,9
<i>Az új tantervek szemléletváltásához való igazodás</i>	3,0	2,5
<i>A szakmai együttműködés</i>	3,2	3,0
<i>Szakmai, módszertani folyóiratok</i>	3,3	3,2
<i>A továbbképzések</i>	3,5	3,4
<i>Az iskolai autonómia</i>	3,5	2,9

(1 – nagyon nagymértékben nehezítik,..... 4 – egyáltalán nem nehezítik)

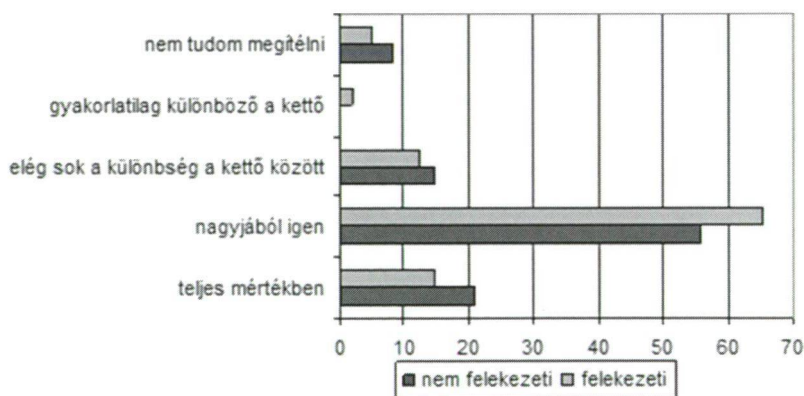
Felvetődik a kérdés, a tanári munka eredményességénél milyen szempontok érvényesülnek. A versenyszellem a fenntartótól függetlenül beazonosítható. A tanári munka hatékonyságának, pozitív értékelésének elsősorban a különböző vizsgákon (tantárgyi versenyeken, felvételi vizsgákon) való sikeres részvétel a mutatója, amihez társul az iskola vezetőségének elégedettsége. Itt kimutatható, hogy a tanár által szervezett extracurrikuláris tevékenységek iránti érdeklődést szintén nem sorolják az eredményeséget meghatározó mutatók közé, tehát a korábban a diákok válaszainak elemzésekor tett megállapításainkhoz hozzátehetjük, hogy a tanárok nem is tartják fontosnak, hogy olyan tanórán kívüli tevékenységeket szervezzenek, melyek saját munkájuk értékmérői

lehetnek. Ez nyilvánvalóan a tanári munka alulfizettségéből adódik, s a pedagógusok többsége az extracurrikuláris alkalmakat magántanárként kínálja fel a hallgatóságnak. A szülők elégedettsége érdekes módon nem számít hatékonyságmérő változónak, úgy ahogy a tankönyvírás sem.

Az iskola és a szülők nevelési elvei

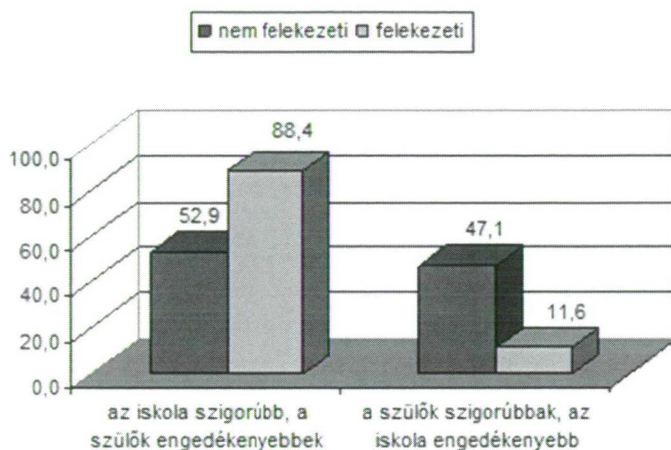
Az elvárásoknak való megfelelés a következő kérdések elemzésével is kimutatható. Megkérdeztük a diákokat, hogy véleményük szerint összhangban vannak-e a szülők és az iskola nevelési elvei. A kapott válaszokból az derül ki, a többség olyan nevelésben részesül, azt kapja, amit szülei is képviselnek (4. ábra). Azonban itt azt is szem előtt kell tartani, hogy a nevelési elvek fenntartó szerint különböznek. A felekezeti iskolákban szigorúbb, vallásos nevelés párosul a magas tanulmányi elvárásokkal, míg a nem felekezeti esetében szabadabb légkör uralkodik.

4. ábra: Az iskola és a szülők által képviselt nevelési elvek összhangja (%)



A következő ábrán azt mutatjuk meg, amennyiben van eltérés a szülő és az iskola nevelési elvei között, az miben nyilvánul meg (5. ábra). A válaszok a fent említett fenntartó szerinti minőségi különbségre világítanak rá, miszerint a felekezeti iskolában tanulók szüleit engedékenyebbnek tartják iskolájuktól, míg a nem felekezeti e különbséget, engedékenységet az iskola részéről tapasztalják.

5. ábra: Az iskola és a szülők által képviselt nevelési elvek közötti különbség (%)



Az iskola és a szülők közötti kapcsolatot próbálja feltárni az a kérdéscsoport is melyet a pedagógusoknak tettünk fel (4. táblázat). A kérdésekre adott válaszok alapján megállapítható, hogy a szülők azt tartják fontosnak, hogy az iskola felkészítse a tanulókat a vizsgákra – ebben az esetben is versenyszellem dominál. Az felekezesi iskolákkal szembeni elvárások azonban némileg módosulnak a nem felekezesetiekhez képest. Előbbi tehetséggondozóként funkcionál, vagyis olyan oktatási intézményként, amely a 9 általános után felvételi útján szelektálja diákságát és három év alatt a fakultációkkal, a kollégiumi bentlakással, pályázati úton kiválogatott tanári gárdájával biztosítja a felsőoktatási intézményekbe való bejutást. Jellemző az alapítványi iskolákra még az is, hogy a szülők „az iskolaalap befizetésével” támogatják az iskolát (a kollégiumi bentlakás költségeinek egy részét a szülők fedezik).

4. táblázat: Szülői elvárások

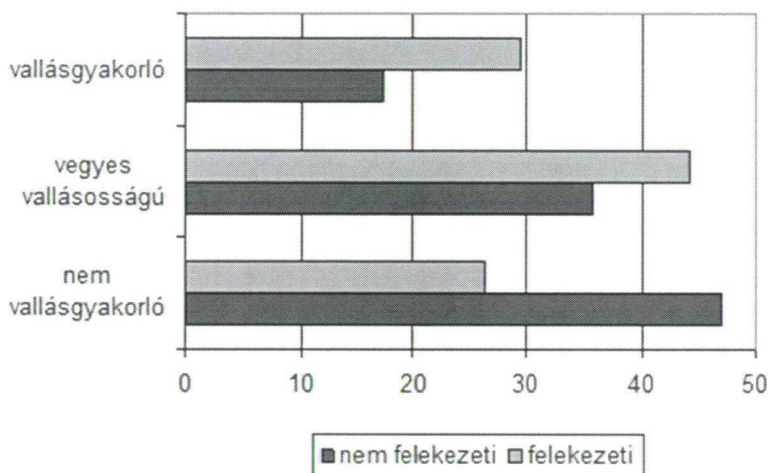
	Felekezeti (átlag)	Nem felekezeti (átlag)
<i>A szülők azt várják, hogy az iskola felkészítse a tanulókat az egyetemi felvételre</i>	1,4	2,1
<i>A szülők azt várják, hogy az iskola felkészítse a tanulókat a vizsgákra</i>	1,6	1,9
<i>A szülők azt várják, hogy az iskola vállalja fel gyermekeik nevelését</i>	1,6	1,9
<i>A szülők elvárják, hogy a tanárok és a szülők között együttműködés legyen a nevelésben</i>	2,3	2,2
<i>A szülők az iskolaalap befizetésével támogatják az iskolát</i>	1,8	2,4
<i>Más, éspedig</i>	1,9	3,0
<i>A szülők azt teszik, amit az iskola kér tőlük</i>	2,0	2,5
<i>A szülők azt várják, hogy a magyar iskola a nemzeti hovatartozás-tudatot erősítse</i>	2,2	2,6
<i>A szülők a tanároknak bízják a döntést</i>	2,6	2,7
<i>A szülők az iskolaalapon kívül is támogatják az iskolát</i>	2,3	2,4
<i>A szülők elvárják, hogy a tanárok külön órában készítsék elő a tanulókat a vizsgákra</i>	2,3	2,5
<i>A szülők elvárják, hogy a tanárok felzárkóztató órákat tartsanak</i>	2,9	2,8
<i>A szülők elvárják, hogy gyermekeik minél könnyebben elvégezhessék tanulmányaikat</i>	2,4	3,1
<i>A szülők elvárják, hogy a tanárok felzárkóztató órákat tartsanak</i>	2,7	3,0
<i>A szülők elvárják, hogy gyermekeik minél könnyebben elvégezhessék tanulmányaikat</i>	2,7	2,9
<i>A szülők elvárják, hogy a tanárok ne buktassanak</i>	2,9	2,8
<i>A szülők elvárják, hogy több iskolán kívüli tevékenységet biztosítson az iskola</i>	2,7	2,2
<i>A szülők megterhelőnek tartják az iskolaalap befizetését</i>	2,7	2,0
<i>A szülőknek eszébe se jut, hogy igényeik lehetnének az iskolával szemben</i>	3,0	2,5
<i>A szülőket nem érdekli, hogy mi</i>	2,9	2,7
	3,3	3,2
	3,2	2,7
	3,5	2,9
	3,2	3,0
	3,5	2,7

(1 – nagymértékben, 4 – egyáltalán nem)

Vallásosság és gondoskodás

A szülők, a család vallásosságának vizsgálatakor ismét igazolódni látszik az iskola és a szülők értékrendje közötti hasonlóság. A felekezetiiek esetében erősebb a vallásosság, mint a nem felekezetiiek szüleinél. A család vallási klímáját mutatja be a 6. ábra. A nem felekezeti iskolába járó gyerekek családjának majdnem fele nem vallásgyakorló.

6. ábra: A család vallási klímája (%)

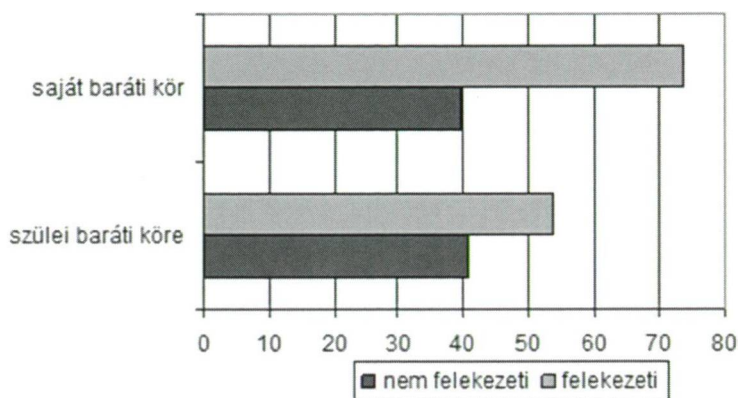


A vallásos családokban jellemzően az anya az, aki inkább az egyház tanítása szerint éli meg hitét, a felekezetiieknél ez 45 százalék, a nem felekezetiieknél 30 százalék. Az apa maga módján vallásos a felekezetiiek 58 százalékánál, a nem felekezetiiek 44 százalékánál. A fiatalok vallásosságára tehát az anya van nagyobb hatással, a közös imákat is leginkább az anyákkal és nagymamákkal együtt végzik el.

A baráti kör vallásosságára vonatkozó kérdésünkből igazolódni látszik több korábbi megállapításunk is. Először is az, hogy a felekezeti iskolákba járó gyerekek szülei vallásosabbak. Másodszor a felekezeti iskolákba járó diákok maguk is vallásosabbak. Harmadszor a felekezetiiek baráti köre főként a kollégiumi élet során alakul ki, következképpen, baráti körük is vallásosabb. Negyedszer a nem felekezetiiek barátai a hagyományos közösségekből, szomszédságból, rokonok közül kerül ki. Ezen állításainkat támasztja alá a 7. ábra mely a vallásos emberek arányát mutatja be a barátok között. A diagramm jól szemlélteti, hogy a felekezetiiek körében jóval magasabb ez az arány, különösen a diákok baráti körét tekintve (74%). A nem felekezetiiek körében, pedig nem tapasztalható jelentős eltérés a vallásos barátok arányában, hiszen a barátforrás a

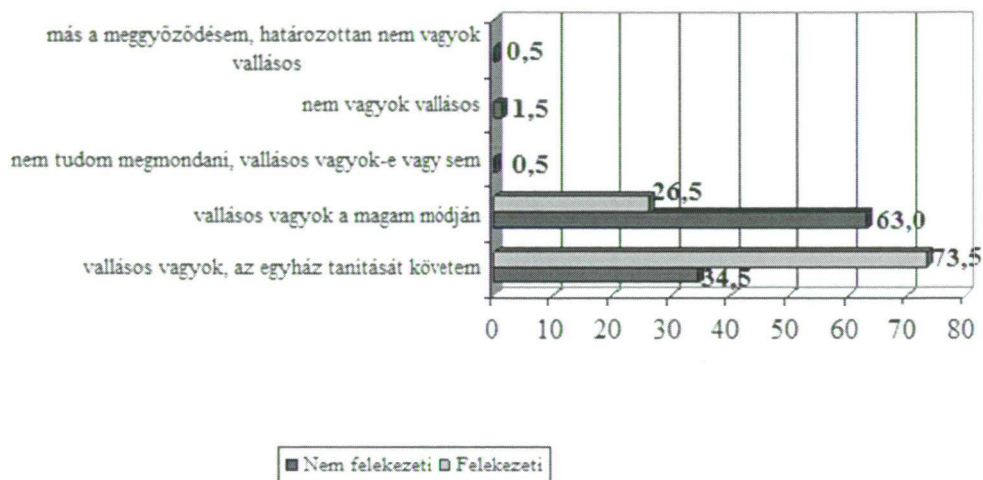
szülők és gyerekek esetében a korábbi megállapításaink szerint közel azonos, vagyis a szomszédok, rokonok.

7. ábra: A baráti kört jórészt kitevő vallásos emberek százalékos aránya



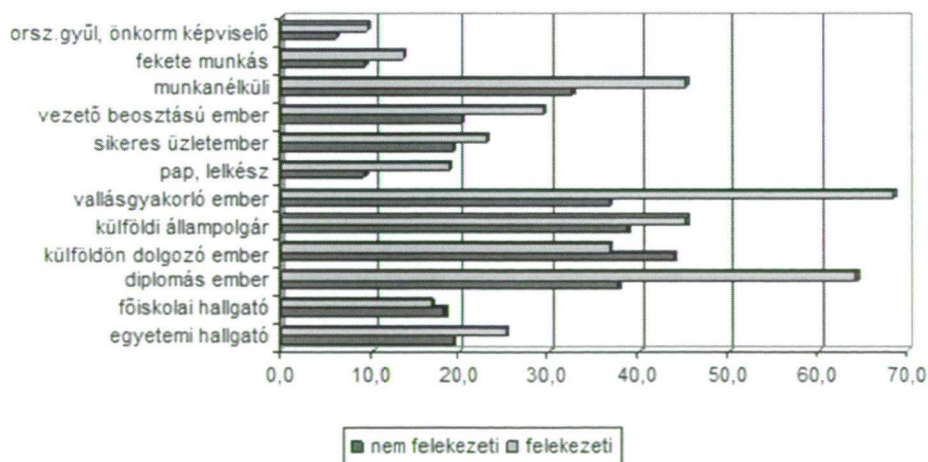
A felekezeti és a nem felekezeti iskolákban dolgozó pedagógusok között szembe-tűnő eltérés van a vallásosság kérdésében. Azok a pedagógusok, akik felekezeti iskolák-ban dolgoznak egyöntetűen vallásosak, 73,5%-uk az egyház tanítását követve éli meg hitéletét, 26,5%-uk a maga módján vallásos. A nem felekezeti közoktatási intézmé-nyekben – ahol az egyház jelenléte csupán a hittan órákon van jelen – a pedagógusok 34,5%-a követi az egyház tanítását, 63% a maga módján vallásos. Mindössze 1,5% vallotta magáról, hogy nem vallásos. (8. ábra) A tradícióknak ebben a kis régióban még mindig nagy a szerepe, a családok vasárnaponként templomba járnak, igyekeznek megtartani az egyházi ünnepeket, tiszteletben tartják a vegyes házasságokban a másik felekezethez tartozó ünnepeit is, például a naptár eltolódás okozta különbségeket a nyugati és keleti keresztény egyházak között.

8. ábra: A pedagógusok vallásosságának megoszlása (%)



A vallásosság mellett a felekezeti családokban legnagyobb az aránya a diplomás embereknek és a munkanélkülieknek, magas még az aránya a külföldi állampolgároknak. Összességben nem, de egymáshoz viszonyítva az egyetlen, amiben jelentősnek nevezhető különbséggel megelőzik a nem felekezeti a felekezeti, az a külföldön dolgozó emberek száma a családban (9. ábra).

9. ábra: Van-e a családban, aki... (%)

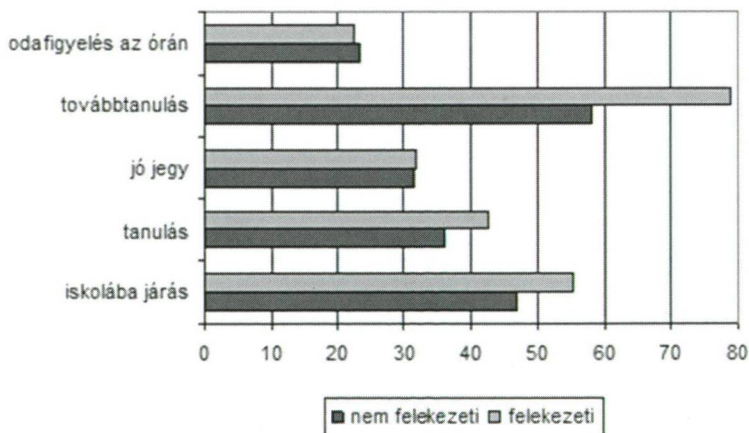


A felsőoktatásban tanulók tekintetében érdekes az adatok megoszlása. Míg a nem felekezeti esetében a főiskolai hallgatók, addig a felekezeti családokban az egyetemisták vannak többségben.

Vizsgáljuk meg a diákok által fontosnak tartott műveltséggel és jövőtervekkel szorosan összefüggő tanulmányi eredményességgel kapcsolatos, azt meghatározó mutatókat. Az általunk megfogalmazott álláspont szerint, a felekezeti iskoláknak jobbak az eredményességi mutatói. Az iskolaválasztásban leginkább meghatározó szempont és az iskolával szemben támasztott legfőbb elvárás a magas tanulmányi színvonal. A következő ábrát (10. ábra) tanulmányozva megállapítható, a felekezeti iskolások között a legmagasabb azoknak az aránya (79%), akik számára nagyon fontos a továbbtanulás, ebből kifolyólag az iskolába járás, és a tanulás is fontos szerepet játszik. Hasonlóság a felekezeti és nem felekezeti között abban tapasztalható, hogy tendenciózusan egymás után sorakoztatják fel a tanulóval kapcsolatos normákat: továbbtanulás, iskolába járás, tanulás, jó jegy, odafigyelés az órán. A különbség csupán annyi, hogy a nem felekezeti kisebb arányban tartják őket nagyon fontos szempontnak.

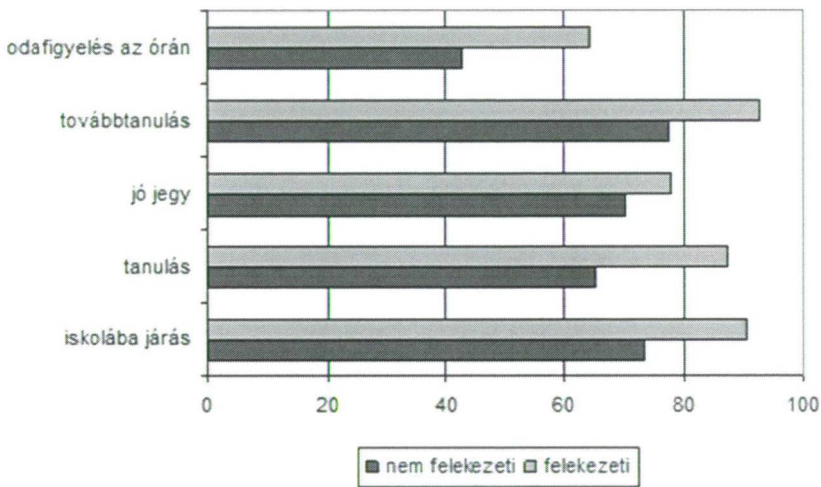
Igazolódni látszik az a feltevésünk is, miszerint a tanórán nem készítenek fel a továbbtanulásra, a szükséges ismeretet a tanulók nagyobb része önerőből, vagy különórán sajátítja el. Erre enged következtetni az az adat, mely a tanórán való odafigyelés fontosságát mutatja felekezeti és nem felekezeti iskolások között. Az eredmények szerint a két szektor között mindössze 1-2 százalékponti különbség tapasztalható, összességében pedig arányuk alig haladja meg a 20 százalékot (10. ábra).

10. ábra: A tanulóval kapcsolatos normák (nagyon fontos válasz százalékban)



A tanulással kapcsolatos attitűdök a tanulótársak között hasonlóak az egyéni magatartásokhoz, annyi eltéréssel, hogy előbbi esetében valamivel nagyobbak a különbségek a felekezeti és a nem felekezeti iskolások között, és a tanórai odafigyelést a felekezetiek nagyobb arányban tartják fontosnak diáktársaikra vetítve (11. ábra).

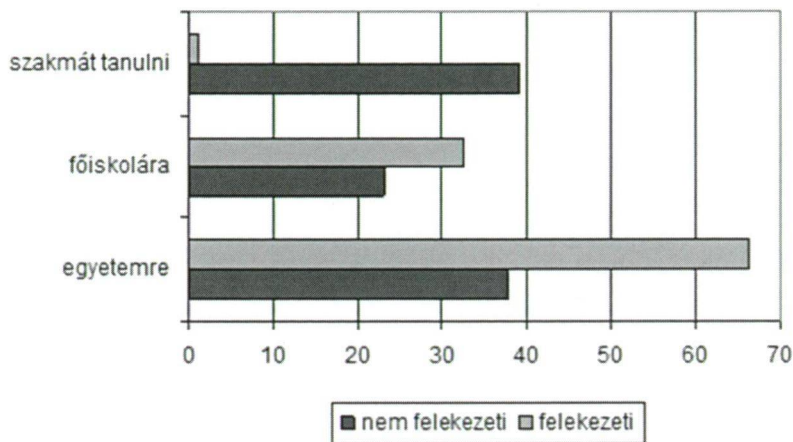
11. ábra: A tanulással kapcsolatos normák az osztálytársak esetében
(nagyon fontos válasz százalékban)



Jövőtervek, jövőkép

Ennek kapcsán vizsgáljuk meg a továbbtanulási szándékot. A válaszadók (N=179) 91,1 százaléka tovább szeretne tanulni. Az eltérés iskolatípusonként azok körében is jelentős, akik biztosan nem tanulnak tovább: a nem felekezeti iskolában tanulók körében 11,9 százalék, a felekezeti iskolások körében 2,2 százalék. Nézzük meg intézménytípusonként, hogyan oszlik meg a továbbtanulási szándék (12. ábra). A válaszadó felekezetiek kétharmada egyetemre, egyharmada főiskolára szeretne felvételizni. A nem felekezeti kicsivel több mint egyharmada szeretne egyetemi tanulmányokat folytatni, és egynegyedük főiskolait. Közel 40 százalékuk inkább valamelyik szakmunkásképzőben képzei el a jövőjét az érettségi megszerzése után.

12. ábra: Iskolai pályafutás



A megkérdezett felekezetiiek közül 65,8 százalék tudja biztosan hová szeretne felvételizni, közülük első helyre, 17,1 százalék, valamelyik magyarországi egyetemet tette, 48,7 százalék, pedig szülőföldjén, Kárpátalján szeretne választani a kínálkozó lehetőségek közül (a preferált intézmények a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Ungvári Nemzeti Egyetem, Munkácsi Humán Pedagógiai Főiskola).

A tervezett felsőoktatási tanulmányok időtartama is fontos mutató a diákság által prioritásként megjelölt jövőterv összefüggésében, annak pontos vázolása érdekében, hogy tudatosítják-e a bolognai folyamat hatására átalakuló szerkezeti struktúrákat, valamint a tudásnak, mint hatalmi szimbólumnak a jelentőségét, közösségmegtartó szerepét a kárpátaljai magyarság életében. A megvizsgált keresztátlás mutatók szerint a képzés időtartama nem esik egybe azok arányával, akik főiskolára vagy egyetemre jelentkeznek. Optimális esetben egy főiskolai képzés négy év, az egyetemi négytől-hat évig tarthat. A főiskolára jelentkezők aránya azért magasabb esetünkben, mert Kárpátalján az egyetlen magyar tannyelvű felsőoktatási intézmény a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, mely a BSC vagy BA szintű képzés mellett rendelkezik SPECIALIST képesítést adó akkreditációs engedéllyel is, mely a négyéves BSC vagy BA szakirányos képzésre épül és plusz egy évfolyam elvégzésével szerezhető meg. Az adatokat tanulmányozva bizakodhatunk a fiatalok jövőképét illetően, az általuk megjelölt felsőoktatásban eltöltött időtartam több mint 60 százalék esetében öt év.

Vizsgáljuk meg a pedagógusok jövőképét, valamint véleményét a diákságról. A pedagóguspálya stabilitásáról árulkodik, hogy a pedagógusoknak fele jelenlegi munkahelye előtt ugyan máshol dolgozott, de mindössze 3 százalékukat nem a tanügynél alkalmazták. Arra a kérdésre, hogy *mit fog Ön tenni 5 év múlva a pedagógusok 55% vá-*

laszolta, hogy ugyan itt fogok tanítani. Magas azoknak az aránya is (34%), akik nem tudják mit fognak tenni 5 év múlva, nincs határozott jövőképük.

A felekezeti és nem felekezeti közoktatási intézményekben dolgozó pedagógusok e kérdésben nem mutatnak eltérést. Ami meglepő lehet, ha figyelembe vesszük a felekezeti líceumok infrastrukturális felszereltségét, felvételi útján kiválogatott diákságát, a pedagógusok pályázati úton való kiválasztását. Némi magyarázattal szolgál hogy a felekezeti iskolák pedagógusai között nagyobb a 20-as éveiben járó kolléga is.

A diákok megítélésének kérdésében a „mai fiatalok” effektus érvényesül (Papp 2004). A tanárok szerint a diákok nem akarnak tanulni, nem elég kitartóak, motiváltak, nincsenek céljaik, határozott jövőképük. Emellett megjelenik a pedagógus véleményében egyfajta védekezés, miszerint a felekezeti iskolák elszívják a jobb képességű tanulókat (5. táblázat).

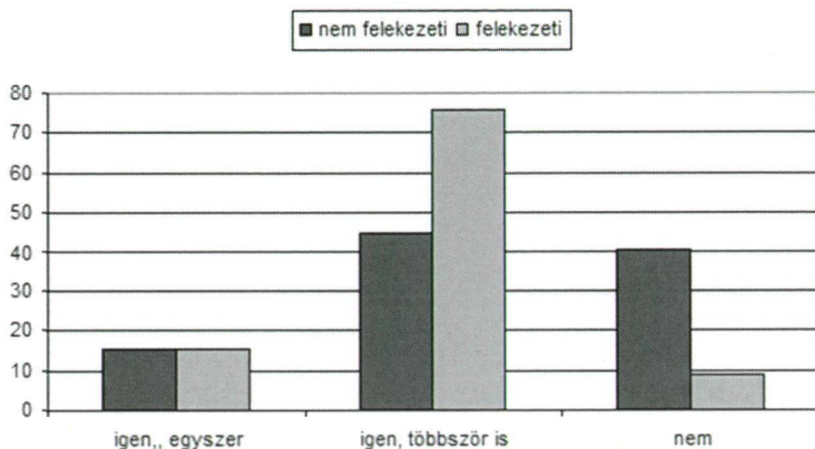
5. táblázat: A diákok megítélése

<i>A diákok felkészültségi szintje között sokkal nagyobb a különbség, mint eddig</i>	3,4
<i>A diákokkal az a legnagyobb gond, hogy nem akarnak tanulni</i>	3,3
<i>Az egyházi líceumok, gimnáziumok elszívják a jobb képességű tanulókat</i>	3,3
<i>A tanulók nem elég kitartóak, motiváltak</i>	3,2
<i>A diákoknak nincsenek céljaik, határozott jövőképük</i>	3,2
<i>A diákok sokkal gyengébbek, mint a 10, 20 évvel ezelőttiek</i>	3,2
<i>A jó tanulónak hiányzik az egészséges versenyhelyzet</i>	3,1
<i>A tanulók nagy része fegyelmezetlen</i>	3,0
<i>A diákokkal az a legnagyobb gond, hogy nem tudnak tanulni</i>	2,9
<i>A jó tanulónak magántanárhoz kell járniuk</i>	2,8
<i>A tanulók általában semmi iránt nem érdeklődnek</i>	2,7

(1 – egyáltalán nem értek egyet,..... 4 – nagyon egyet értek)

A diákok közötti versenyszellemet, az intézménytípusonként megfigyelhető különbségeket mutatja a 13. ábra melyen, a tanulmányi versenyeken való részvételt hasonlítottuk össze felekezeti és nem felekezeti iskolák között. Az eredmények alapján ismét a felekezeti iskolák szerepelnek jobban. Diákjaik 75 százaléka többször is részt vett már tanulmányi versenyen, míg a nem felekezeti iskolákban tanuló diákok majdnem fele még soha nem mérettette meg magát.

13. ábra: Tanulmányi versenyeken való részvétel



Összegzés

Az itt felsorakoztatott mutatók igazolni látszanak hipotézisünket, miszerint a bentlakásos jellegű felekezeti iskolák diákjainak teljesítménye magasabb szintű. A közösségmegtartó és ápoló szerep, a barátságok kötése és megtartása is hangsúlyosan megjelenik a felekezeti iskolások között, ami ezen intézménytípus létrehozásakor az egyik fő szempont volt.

Az elvárások teljesülésének vizsgálatakor választ kapunk a címben megfogalmazott kérdéseinkre is. A felekezeti iskolák megalakulásukkor nemcsak szerepet vállaltak a kárpátaljai magyar kisebbség érdekérvényesítési küzdelmében, hanem ebben a küzdelemben szerepet is oszt rájuk a szülő és a fiatal generáció.

A feladat teljesítése mára azonban a politikai szereplők által egyre inkább meghíúsulni látszik. Két fő problémájuk a finanszírozás megszűnése és a szerkezeti átalakítás. A finanszírozás megoldása az ukrán állam részéről egyre kétségesebb, így a magyar államtól számítanak segítségre. A szerkezeti átalakításhoz több koncepció kidolgozása is megtörtént, melyek megvalósítása a felek együttműködésén múlik.

Irodalom

- COLEMAN, J.S. – HAFFER, T. – KILGORE, S. (1982): *High School Achievement, Public, Catholic and Private Schools Compared*. New York: Basic Books
- MOLNÁR ELEONÓRA – OROSZ ILDIKÓ (2007): Kárpát Panel – Kárpátalja. Gyorsjelentés 2007. In Papp Z. Attila – Veres Valér (szerk.): *Kárpát Panel 2007. A Kárpát-medencei magyarok társadalmi helyzete és perspektívái*. MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2007. 185-243. p.
- NEILL, A.S. (2004): *Summerhill – A pedagógia csendes forradalma*. Piliscsaba: 2001 Kiadó
- PAPP Z. ATTILA (2004): Pedagógusok és minőségkoncepciók a romániai magyar közoktatásban (egy kérdőíves vizsgálat tanulságai). *REGIO* 2004/2., XV. évf. 79-105
- PUSZTAI GABRIELLA (2004): *Iskola és közösség*. Budapest: Gondolat, 353.
- PUSZTAI GABRIELLA (2006): Egy határmenti régió hallgatótársadalmának térszerkezete, In: Juhász E (szerk.) *Régió és oktatás*. Debrecen: Doktoranduszok Kiss Árpád Közhasznu Egyesülete, 43-57.
- PUSZTAI GABRIELLA (2009): *A társadalmi tőke és az iskola*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 271 p. (Oktatás és Társadalom; 3.)
- PUSZTAI GABRIELLA (2011): *A láthatatlan kéztől a baráti kezekig*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 307 p. (Társadalom és oktatás; 9.)
- REUVEN KAHANE (1988): *Multicode Organizations: A Conceptual Framework for the Analysis of Boarding Schools*. *Sociology of Education*, Vol. 61, No. 4., 211-226. p. <http://www.jstor.org> 2006. 12. 20.
- THØGENSEN, MARION (2003): *A civil társadalom hagyományai Dániában – az egyén döntési és befolyásolási lehetőségei*. <http://www.vein.hu/library/iksz/serv/kll/full0312/11-21.pdf>; 2007. 07. 17.
- TIZARD, J. – SINCLAIR, I. – CLARK, R.V.G. (szerk.) (1974): *Varieties of Residential Experience*. London, Routledge and Kegan Paul.

MELLÉKLET

Tomka Miklós

A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik ¹

Tomka Miklós előadása 2010. november 8-án, az MSZT Vallásszociológiai Szakosztályának műhely-találkozóján

Jelmagyarázat:

(...) érthetetlen részek

[szó/kifejezés], érthetetlen, de feltételezhetően ez a szó/kifejezés hangzott el
dőlt betűs részek: a szerkesztők kiegészítése

Tomka Miklós:

Ennek van egy olyan története, hogy elkezdtük gyűjtögetni, hogy itt ki mivel foglalkozik és mi iránt érdeklődik, én azt mondtam, hogy eziránt érdeklődöm és majd ebből valami születik. Erre fülön csípnék, hogyha érdeklődöm, akkor mondjam el, hogy mi iránt érdeklődöm. Na most ebből az következik, hogy nem egy kerek befejezett kész valamit tudok elmondani, hanem, hogy milyen irányba megy a gondolkodás. (...)

Zárójelben, bár lehet, hogy mindenki számára magától értetődő, de előre kell bocsájtani, hogy ugye itt a magyar köznyelvben az elmúlt 15-20-25 évben előkerült az az elnevezés, hogy a keresztény társadalom azt jelenti, hogy nem zsidó. Ez egy marhaság, ezzel a résszel nem akarok foglalkozni. Magyarországi görcsök és főbiák sugallták ezt az értelmezést, meg a magyarországi történelem, de ez engem nem foglalkoztat.

Engem az foglalkoztat, hogy igenis létezik a világtörténelemnek egy szakasza, amit a történészek úgy hívnak, hogy keresztény társadalom. Ebben a keresztény társadalomban volt egy specifikus helyzete a kereszténységnek, az egyháznak, az egyház és társadalom viszonyának, stb. Nemcsak hogy volt, hanem hogy ennek az utóhatásai mindmáig éreztetik magukat, amennyiben – úgy hiszem – az ideológusok jelentős

¹ Felvette és lejegyezte: Török Péter. A szerkesztők ezúton fejezik ki köszönetüket Török Péternek, hogy az anyagot rendelkezésükre bocsátotta.

része de a közgondolkodás tekintélyes része is ezt a bizonyos keresztény társadalmat tekinti a kereszténységnek, tehát ez a kereszténység társadalmi megvalósulása.

Ehhez van egy nagyon érdekes módszer, ami nagy butaság. Azt még csak értem, hogy vannak olyan teológusok, akik azt mondják, hogy az Egyház örök és változatlan, és a szociológusok menjenek a fenébe. Ez utóbbit nem így fejezik ki, hanem udvariasabban. Ezt én még megértem. Egyfajta teológiai szemléletből ez nagyon szépen következik. De hogy a liberális értelmiségi is abszolút fogalomként kezeli a kereszténységet, ez számomra érthetetlen. De az, hogy a szociológiában is úgy kezeljük, hogy van egy etalon, éspedig az az etalon, amit szerintem az a kor termelt ki, amit egyébként keresztény társadalomnak hívnak, ehhez az etalonhoz mérünk szekularizációt. Ebből eredtek az én problémáim. S azt gondolom, hogy egy alapvető módszertani hibában leledzünk. Egyfelől jó szociológusként elmondjuk, hogy történelmi, társadalmi képződmény, konstrukció, stb., mindnyájan tudjuk ezt a leckét, mégis úgy tekintünk az egyházra, mintha egy és örök, és változatlan lenne. Legalábbis amikor egy bizonyos típusnak a bomlásjelenségeit vizsgáljuk.

Innen kiindulva mégis eljutottam odáig, hogy úgy gondolom, innen közelítve (a vallás társadalmi begyökereződése vagy a vallás társadalmi intézményesülése és empirikus formában való megjelenése oldaláról nézve) azt gondolom, hogy tulajdonképpen a történészek is 3 vagy 5 nagy szakaszcsoportról beszélnek. Tehát az európai történelmet igenis szakaszolják, és azt mondják, hogy volt egy első szakasz, amit durván a konstantini fordulatig lehet számolni, volt egy második szakasz, aminek aztán volt további három része. A második szakasz ez, amit nagyon tág értelemben keresztény társadalomnak nevezünk, és ami a közelmúltig tartott. Az, hogy közelmúltig tartott, a jelenkori határ meghúzása általában azon múlik, hogy a különböző szerzők 3 vagy 5 szakaszcsoportról beszélnek.

Akik csak 3 szakaszcsoportról beszélnek, azok hajlanak arra, hogy a 19. sz. közepére tegyék ennek a végét. Akik számomra a meggyőzőbbnek tűnnek, azok az 1960-as évekre teszik ennek a kornak a végét, – és ezután következik a jelenkor – de hozzátéve azt is rögtön, hogy az a bizonyos középső szakasz, amit egy nagyon tág értelemben lehet a keresztény társadalom időszakának nevezni, az lényeges különbséget mutat három egymást követő időszakban.

Az első időszak, ami durván az investitúra harc végéig tart, tehát ez 1122, worms-i konkordátum, amikor is megegyezik pápa, egyház, hogy akkor ők hogyan osztozkodnak. Többek szerint itt kezdődik igazából a keresztény társadalom. Tehát az első egy fölfutási szakasz, egy készülési szakasz. Itt következik a legszorosabb értelemben vett, legklasszikusabban kialakult Hochmittelalter, középkor vagy keresztény társadalom, ami tart megint ki tudja meddig, itt megint lehetne totóznai, hogy Amerika, hogy különböző fölfedezések, hogy reformáció, hogy könyvnyomtatás. Általában az augsburgi

vallásbékét szokás úgy végpontnak mondani, hogy az az a pillanat, amikor az a bizonyos cuius regio úgy először megfogalmazódik. Hivatalosan csak 100 évvel később. Pontosabban itt nem a cuius regio, hanem az, hogy minden tartományi uralkodó maga szabhatja meg az ő tartományának a vallását. Tehát itt elkezdődik egy felekezeti differenciálódás, és ezzel vége van a korábbi egységnek. És majd itt térek rá, hogy most hogy is jön ide az 1960. Annymira közel van, hogy kicsit viccesnek tűnik a jelenkori eseményt ilyen világtörténelmi eseménynek mondani, itt sokminden összefőn, aztán majd meglátjuk.

Az én föltevésém az, hogy itt 5, vagy minimum 3 lényegében különböző konsteláció van a vallás társadalmi jelenléte és ezzel együtt a társadalom egészének a működése szempontjából. Ez a különbség lényegileg más vallásértelmezésekkel jár. Tehát ha előveszünk egy szép nagy lexikont, hogy mint jelent az, hogy vallás, akkor rögtön azt mondjuk, hogy a rómaiak korában ezt jelentette, a korai kereszténységben azt jelentette, aztán Szent Ágostontól valameddig am azt jelentette. (...) A vallás fogalom biztos a fölvilágosodás tájékán 90/180 fokos változáson megy át, egészen lényegesen megváltozik.

Az első szakasz (A keresztény társadalom előtti szakasz)

Mi jellemző az első szakaszban? Az első szakasz azt jelenti, hogy a vallás tulajdonképpen a közrend tiszteletben tartása. A személyes vallásosság a római birodalomban nem létezik, tehát ez az értelmezés nem létezik, hanem az isteneknek áldozni kell, de az áldozás az olyan, mint amikor április 4-én el kell menni fölvonulni. Ez egy közéleti, politikai, társadalmi aktus, ami annak a kinyilvánítása, hogy én konform vagyok a renddel, és semmi több.

Na most ebben a helyzetben nyilvánvaló, hogy a kereszténység nem egyszerűen idegen test, hanem egy szupresszív szekta, amely először is eszkatológikus, tehát közvetlen világvége váró, aminek következtében rövid vagy középtávú terveket egyáltalán nem csinál, mert úgyis jön a világvége. Nincs értelme vagyont gyűjteni, ne házasodjak meg, stb. stb. Valami egész más vallásosságot hoz, mert személyes meggyőződés. Jelleget tekintve semmi köze a görög-római vallásossághoz. (...) Kisebbségben van, és elutasítja a politikai hatalom abszolút jellegét. Császárnak engedelmesskednek, amennyire lehet, ha meg nem, akkor meg nem.

Tehát szükségszerűen nem csak azért gyanús, mert idegen, meg furcsa. Rengeteg szektához voltak hozzászokva, tehát az nem olyan föltűnő, hogy eggyel több. Zsidó szekta is volt egy csomó. Tehát ez önmagában nem igazán érthető. Csak hát az, hogy ilyen erős személyes meggyőződés a zsidó vallásban sem létezik (a zsidó vallás nem

személyvallás, hanem népvallás, azzal együtt, hogy vannak egyéni, személyes erkölcsi előírásai), itt valami más kezdődik. Ez a valami más eléggé virulens, és eléggé távolságtartó a hatalom számára. Nyilvánvaló, hogy itt szükségszerűen kialakul a konfliktus. (...) Ez olyan speciális helyzet, ami a maihoz nagyon kevésbé mérhető. Egész biztos, hogy az akkori vallásszervezet, vallásértelmezés stb., nem olyan mércék, amiket a mai helyzet minősítésekor úgy igazán érdemben használnánk.

Második szakasz (a keresztény társadalom első szakasza, fölfutási, készülési szakasz)

És akkor jönnek a 300-as évek, melyeket szerintem keresztények, hívő népség, meg nem hívő népség egyaránt hibás oldalról értelmez. Tudniillik, ha mondjuk, hogy konstantini fordulat, a legtöbb embernek az jut az eszébe, hogy trón és oltár, és valamiképp a hatalommal lepaktálás. Ez benne van az ügyben, de azt hiszem, hogy nem itt kezdődik. Hanem ott kezdődik, hogy egyszerűen ez a kicsi keresztény csoport, ami egy „vacak” szekta volt, én nem akarom a kisegyházakat valamiképpen lehúzni, de hát tessék megnézni, hogy milyen társadalmi jelentősége van egy kisegyháznak. Még akkor is, hogyha helyenként nagyon ügyesen működik, pl. a Baptista Szeretetszolgálat. Nagyon jó a sajtója, nagyon jó dolgokat csinál, nagyon tisztességes társaság, aztán különösebb társadalmi jelentősége nincsen.

Ebből a kereszténység a 300-as évek elejére számszerűen úgy föl nő, hogy a birodalomban mindenütt jelen van, úgy föl nő, hogy minden rétegben jelen van. Ezzel egy nagyon sajátos helyzetbe belenő. Tehát először is az, hogy belenő, meg hogy eltelt több, mint kétszáz év, és ennyi év eltelte után el kell gondolkodni, hogy miért csináljuk mi ezt, most mi van. Miért nem jött el Jézus másodszor? Hát akkor talán mégsem kell szó szerint érteni, talán egy picivel maradandóbban be kell rendezkedni, szembe kell nézni az evilági, ezen belül a társadalmi, politikai feladatokkal.

Közülünk ki gondolkodott azon, hogy hogyan szeretne országot. Én nem. De ha előáll egy szörnyű helyzet, hogy valami magasabb vezető pozícióba kerülnék, akkor nincs mese, muszáj szembenézni. Pl. lesz belőlem egy herceg. Azt ugye nem kell választani. Megöröklöm a Sorosnak a vagyonát. Szóval előállhatnak olyan helyzetek, hogy az ember belekerülhet akaratán kívül is a felelősségbe. Nos, a kereszténységgel lényegében ez történt, hogy nem keresi a felelősséget, de hirtelen olyan társadalmi pozícióba került száma és rangja következtében, hogy muszáj a társadalmi szerepet és felelősséget felvállalni.

Tehát amikor Konstantin elfogadja a kereszténységet, nem azért fogadja el, mert jaj de szép, jaj de jó, lehet szép legendákat mondani, hogy milyen álmot látott stb., de ha látott ilyen álmot, akkor azért látott, mert már nem tudott aludni amiatt, hogy

mit csinálnak ezek a keresztények. Mert addigra a keresztények a birodalom egyik legpotensebb csoportjává nőttek. Tehát itt két oldalról előáll a kényszer, hogy muszáj valamiképpen egymással kiegyezni.

És ugye (a fiatalabbak nem biztos, hogy ezt átérték), nekem személy szerint enged-jetek meg egy ilyen teljesen maszek megjegyzést belefűzni, igenis többszörösen kínló-dást okozott, hogy a kommunista időben disszidáljak, vagy ne disszidáljak. Fölvállal-jam az itteni létet, annak az összes mocskával együtt (...) nem látszott, hogy ott is ugyanaz a mocskok, de az távol volt, abban csak a szépség látszott. Fölvállaljam ezt, vagy ne vállaljam? És úgy gondoltam, hogy fölvállalom, teljesen annak tudatában, hogy ez egy erkölcstelen rendszer. És annak a tudatában, hogy nem biztos, hogy olyan könnyű lesz ez a fölvállalás.

Azt hiszem, hogy a kereszténységgel is valahogy valami ilyesmi volt, hogy bele-került ebbe a helyzetbe, de neki nehezebb volt, mert én disszidálhattam volna, de a kereszténység hova disszidál. Neki így kellett élni, mert nem volt választása, föl kellett vállalni. Amikor Nagy Konstantin nem egyszerűen megengedi, meg később nem egy-szerűen államvallássá teszi, hanem egy egyközpontú, centralizált, egykultúrájú társa-dalomról van szó. Tehát amikor Nagy Konstantin és az utódai a kereszténységet ily mértékben a hivatalos vallássá teszi, később pedig az államvallássá teszik, ezzel po-litikummá teszik. Ebben a pillanatban a kereszténységhez tartozás válik a normává, megfordul a homokóra. Tehát régen volt egy római vallás, amivel szemben a keresz-ténység volt a szupresszív, a kereszténység lesz a hivatalos elvárás, amivel szemben nem egyszerűen eretneknek lehet lenni, csak hát ha valaki eretnek, az egyidejűleg az állam ellensége. Tehát a kereszténység abszolút politikummá vált. Nagy Konstantin talán haláláig, magát az egyház fejének tekintette és ez az egész cezaropapizmus pedig utána a keleti hagyományban sokáig él, Bizáncban sokáig tovább él, ugye a politika magát a vallás urának tekinti.

Haladjunk tovább, még mindig ennek a középső szakasznak a felfutó részében. Amennyiben a római birodalom azért omlik szét, mert egyszerűen már nem képes összetartani a növekvő birodalmat, közben jött a népvándorlás, közben jönnek ilyen-olyan barbár népek, omlik le a birodalom. Mi tartja össze? Kicsit túlzás azt monda-ni, de mégis nagyon sok van abban, hogy a kereszténység az, ami neki egy egységet ad, és amely a saját szervezetével és a saját kultúraszervezetével államfőntartó, vagy Európa-főntartó tényezőként működik. (...)

Ez a politikai vagy közéleti szerep kap egy koronát, amikor a pápa fogja magát, és Nagy Károlyt császárrá koronázza. Amiről nem tudjuk, hogy Nagy Károly akarta-e. Minél több kutatás zajlik erről, csak azt lehet mondani, hogy nem tudjuk. Amit tu-dunk, hogy ezzel együtt kialakul a birodalom abszolút kétközpontúsága, kialakul a kettős császárság és a római pápa „császárcsinálóvá” válik. Tehát egy abszolút hivatalos

politikai szerepet kap. Egy zúrós pápa, akivel mindenféle zűr van. Sokan mondják, hogy azért menekült Nagy Károlyhoz, mert többszörösen meg akarták ölni. De hát ez nem ide tartozik tulajdonképpen. Ekkor a pápaság politikai súlya minden bizonnyal erősen meginog.

Itt folytatódik még az a római berendezkedés, és ezért kérdés, hogy ez mennyire már a keresztény társadalom előzménye vagy sem, tehát folytatódik az az egyközpon-túság, ahol egy vezető van, nincs külön vallás és külön politika. Hát a kettő egybe olvad, egybe épül, az egyik erősíti a másikat, a másik erősíti az egyiket. És egészében van egy keresztény mázzal leöntött kultúra. (...)

Közben ugye van egy tömegkeresztelés, gondoljátok meg ezt a bizonyos szent ist-váni történetet, ugyanez történik Európában szanaszéjjel. El lehet rendelni, hogy vala-hány templomot föl kell építeni, valamilyen gyakorisággal el kell menni templomba, ezeket el lehet rendelni, de ki az, aki azt hiszi, hogy ezek elkötelezett keresztényekké válnak? Biztos, hogy az évszázadok során ez a kultúra erősödik, mint kultúraforma, mint vonatkozási keret. De hát megintcsak egy olyan vonatkozási keret, ami nem sze-mélyes megközelítés, hanem egyszerűen egy olyan kultúra, amivel szemben nincs al-ternatíva. Tehát muszáj ebben eligazodni, vagy ehhez igazodni. Ez a kultúra ellenben, hogy a dolog ne okozzon túl sok konfliktust, integrálja a korábbi népi meg babonás, meg egyéb vallási elemeket. Tehát, bár kereszténynek hívják, és bár előfordul, hogy pl. a szent német tölgyfát kivágják, meg a pogányokkal kicsit harcolnak, de egészében ez a vallás, ez az önmagát kereszténynek nevező, és azt gondolom, hogy a kereszténység lényegi elemeit valóban képviselő vallás ezt nagyon szépen elviseli, hogy a peremen, amíg az alapkérdéseket nem kérdőjelezi meg, addig szépen beépíti az ezerféle helyi elemet. Tehát kialakul a népegyházi modell. Kialakul az a modell, ami most esik szét. Szóval ez akkor alakul ki.

Kialakul egy egyházszervezet. Azért izgalmas történetek, hogy pl. a pápai főség hogy alakul ki. És ha az ember nem túlságosan elfogult katolikus, vagy nem kizárólag túlságosan elfogult katolikus szerzőket olvas, de ha megmarad a katolikus szerzőknél, akkor igen hamar rájön, hogy ezek történelmi folyamatok. Idővel a római püspökből lesz egy első püspök, az első püspökből aztán idővel pápa. A pápa fogalom is szép lassan fejlődik ki, meg sok egyéb, az egész egyházszervezet. A korai kereszténységnél többféle egyházszervezet létezik, presbiteri szervezet, meg még 3 vagy 4 féle. Az, hogy itt kezd kialakulni egy hierarchizált szervezet, ez ennek a második szakasznak a törté-nete. Ez együtt egy erős klerikalizálódás is. Tehát egyrészt van egy klerikális szervezet, van egy intézményes szervezet, másrészt van a nép.

Ugye a szerzetesség kezdődik valamikor a 400-as évek közepén, végén. A szerze-tesek kisajátítják maguknak, hogy ők a vallásosok. A szerzetes magát úgy hívja, hogy vallásos. Azaz megkülönbözteti az igazán vallásosat, és a nem igazán vallásosat. Tehát

rögtön két osztályra bomlik a hívő nép, de egészében ez egy meglehetősen szerves, homogén kultúra, amiben nincs igazában alternatíva. Az alternatíva az a durván deviáns, az a rendből kilépő.

Eközben azért az, hogy itt a pápa és császár együtt ülnek egy széken, vagy egyszerre próbálnak elsők lenni, ez azért nem megy. Most jó dolog, hogy a pápa azzal tupírozta föl a saját szerepét, hogy csinált egy császárt, de hát ezzel viszont egy feszültséget is teremtett, és elkezdődik a vita, hogy ki az igazán első. Ugye ez a vita, amit aztán a 10. 11. 12. századból ismerünk, investitúra harc, amely egyidejűleg azzal, hogy a keleti egyház elszakad, egyidejűleg ezzel megteremti – azt gondolom – az európai modernizáció első látható intézményes kifejeződését. Vannak ugyan olyan szerzők, akik az európai modernitást a kereszténység szabadság eszméjéből vezetik le (...) . Ez is egy figyelemre méltó logika.

Harmadik szakasz (Keresztény társadalom második szakasza)

Intézményesen a worms-i konkordátum az, ahol nagyon egyértelműen megfogalmazódik a különböző joghatóság, és a kettő egyenrangúsága, tehát a lelki hatalom és a politikai hatalom egyszerre teljes értékű és autonóm, és a másiknak nem alárendelt, és így tovább. Tehát elkezdődik egy olyan differenciálódás, amit utána Európában 1000 éven keresztül tapasztalunk, és amit Európában tapasztalunk és Európán kívül nem tapasztalunk, vagy legalább így nem tapasztalunk, vagy sokkal kevésbé tapasztalunk. Az első lépése, első demonstrációja ez a worms-i konkordátum.

Itt azért sok minden történik, például ezzel egyidejűleg történik egy óriási gazdaságfejlődés, nagyjából ekkor kezd elterjedni a vetésforgó, ennek következtében hirtelen megnő az agrárproduktum, ennek következtében az időközben szétesett városok újjá tudtak alakulni. A város ugye nem ekkor „találódik” ki. Város 600 éven keresztül nyomokban létezik. A korábbi városok időközben meglehetősen szétestek. Az egykori városok újból fölfutnak, mégpedig sok helyen. Most nem arról van szó, hogy Róma vagy Párizs ne lett volna közben, persze hogy volt közben. Ekkor elkezdődik egy erőteljes újra-városiasodás. A politikában elkezdődik egy birodalommá válás. Eddig a földtulajdonos volt az úr, a földesúr volt az úr, és nem tudta érvényesíteni a király, vagy az egyéb uralkodó eléggé a hatalmát. Itt elkezdődik az uralkodónak a szerepe.

Ugyanakkor a vallásosság is átalakul, meglepő talán, de ez az az idő, amikor, nem egyszerűen az investitúra ideje, hanem +/- 200 év, ez az, amikor úgy igazán elfogadódik a személyes lélek fogalma, általánossá válik a lelkiismeret fogalma, megfogalmazódik (korábban nem volt) a tisztítótűz koncepció, mi van az emberrel a halál és Krisztus újra eljövetele, vagyis a végső időpontok között. Erre kitalálják azt, hogy tisztítótűz,

925-ben vezeti be mindenszentek ünnepét a prümi apát először, a prümi közösség számára.

Az egész vallási gondolkodásban is erős változások alakulnak ki, de az investitúra harc azzal végződik, hogy kialakul egy olyan államegyházi konstrukció, ahol a kettő kölcsönösen korrigálja egymást. Ebben az a forradalmi, hogy valóban mind a kettő bizonyos autonómiát meg tud őrizni, ugye tudjuk azt, hogy a későbbi időkben mind a kettő igyekszik a másikat lenyúlni, tehát ez azért nem egy békés megegyezés. A látszólagos békés megegyezés nem oldja meg a problémákat, de mégis egymás mellett létezik a kettő, és egy olyan dinamikát teremt, ami kétségtelenül egy konstruktív dinamika a későbbiek szempontjából.

Most már a harmadik szakaszban, tehát a keresztény társadalom második szakaszában vagyunk. Én azt gondolom, hogy itt kialakult egy nagyon nagymértékű felsőbbrendűségi érzés. Tehát a kereszténység megfogalmazza önmagát filozófiailag, kialakít egy valóban igen teljesítőképes kultúrát. Tehát sok indoka van annak a kimondására, hogy én magasabb rendű vagyok, mint a korábbi, és magasabb rendű vagyok, mint ami a keresztény kultúrán kívül látható. Tehát ez a legmagasabb rendű lehetőség. Nem egyszerűen azért kell kereszténynek lenni, mert mindenki az, mert nincs alternatíva, mert az állam ezt követeli, hanem azért is, mert egyértelműen ez a magasabb rendű, és úgy mellékesen persze, ez felel meg a hagyományoknak. Tehát ezt úgy kell érteni, hogy ez egy nagyon erős társadalmi nyomás, és a társadalmi nyomás azt hiszem elsősorban nem az, hogy az állam... jó, az állam ki tudja végeztetni Husz Jánost, meg sok mindent tud csinálni. De azt hiszem nem ez a legfontosabb, hanem az, hogy itt valóban egy olyan masszív kultúra, olyan masszív társadalmi egység áll a kereszténység mögött, amely esetleg elviseli a másfajta gettókba zárva, vagy vándorkereskedői minőségben. Ez nem kérdőjelezi meg az ő magasabbrendűségi érzését.

Többen ismerik már azt a sztorimat, hogy Innsbruckban oktatva mondja nekem az egyik szeminárium után egy harmincvalahány éves néger jezsuita: „Hát tanár úr, ha én a mai tudásommal kerültem volna szembe a kereszténységgel, akkor én ma nem lennék keresztény.” Az ember ilyenkor ugye hápog, hogy egy másod-, harmadik diplomáját szerző jezsuitától ilyen hall. Utána megkérdeztem, hogy mit akar ezzel mondani. „Nézze tanár úr, én egy afrikai törzsfőnök fia vagyok. Apám azt akarta, hogy valaki legyen belőlem, elküldött a missziós iskolába. És otthon volt egy kis ágyékkötőnk, ebből állt a tulajdon, meg volt néhány állat, de az nem is a miénk volt, hanem a törzsé volt. Ezután elmentem oda, és ott víz volt, villany volt, töltőtoll volt, kőház volt, minden volt. Én azt gondoltam, hogy az a kultúra, ami ilyen toronymagasan több, mint a mi kultúránk, és egész biztosan ennek az istene is toronymagasan a mi isteneink fölött áll, tehát keresztény lettem. Közben múlnak az évek, évtizedek, közben rájöttem, hogy a kultúra értékét nem szabad így mérni, és ma már nem esnék hasra az európai kultúra

előtt. Én egy meggyőződéses katolikus pap vagyok továbbra is, tehát nem arról van szó, hogy én most ne lennék jó keresztény. De nem azért lettem jó keresztény, mert Jézus Krisztus meggyőzött, hanem a jó megvilágítás miatt.”

Negyedik szakasz (A keresztény társadalom hanyatló szakasza)

Azt gondolom, hogy a középkorban is van egy fantasztikusan fejlődő kultúra, amely igazolja önmagát. És ez az igazolás azt jelenti, hogy bizony itt egy erős kulturális nyomás adódik belőle. Ők ezt az egységet megbontják a reformációval. Az egység meg sok minden megbukik a reformációban. Tulajdonképpen vége a kétpólusú rendszernek. Tehát a cuius regio elv egy nagyon kemény visszalépés. Visszalépés, mert a választ, kimondva- kimondatlanul a politika alá rendeli. Tehát azt a két egyenlő közötti feszültséget, ami 400 évig jellemző volt, ezt az augsburgi vagy vesztfáliai béke intézte el, vitatkozhatunk rajta. Mindenképpen Európa fölradja. Újra egy központ kezd meg erősödni, főképpen jogi értelemben egy központnak az elsőbbsége mondatik ki. Ezzel egyidejűleg sok minden történik. Többé-kevésbé ezzel egyidejűleg van iskola, könyvnyomtatás, mindaz, ami a reformációval jön, a személy, az individuum szerepének a nagyon erős hangsúlyozása stb. Ebben a helyzetben több (...) modell kezd föl bomlani. Tehát teljes joggal lehet arról beszélni, hogy itt kezdődik a szekularizáció.

Itt egy nagyon erős, újabb lökést kap a szekularizáció, kialakulnak a nemzetállamok, valamivel később elkezdődik az abszolutizmus kialakulása, megfogalmazódik a modern liberalizmus stb. De változatlanul nagyon kicsi a mobilitás. Tehát a társadalmi mozgás pici. Legalábbis a jelen századhoz viszonyítva. Nagyon pici a mozgás. Ha nagyon pici a mozgás, az emberek zöme ott éli le az életét ahol megszületett, olyan társadalmi rétegben, osztályban marad, amibe beleszületett. Tehát lehet, hogy a korábbihoz képest megnő a mobilitás, mert elkezdődik az iparosodás, ami természetesen elindít egy még korábbihoz képest tekintélyes mobilitást, de visszatekintve a társadalom egészét ez nem igazán alakítja át, legföljebb a városokat, és a városok környékét. (Azért nem szabad lebecsülni a városiasodás jelentőségét.) Továbbá korlátozott és viszonylag jól ellenőrizhető az információáramlás. Már akkor is vannak szamizdatok, meg ki is lehet kerülni ezer féleképpen az állami és egyházi ellenőrzést, ami elég hatékonyan tud működni. Tehát a kultúra viszonylagos zártságát és egységét még lehet őrizni valamennyire. Az őrzés egyik stratégiájaként elindul egy olyan folyamat, ami szinte évtizedről évtizedre látványosan mutatja, hogy a régi rendszer omlik szét.

A régi vallásosság nagy ütemben azért hanyatlik. Ez a magától értetődő dolog, hogy katolikus, református, stb. vagyok, de az már koránt sem magától értetődő, hogy én templomba járok, és még kevésbé magától értetődő hogy ezt az erkölcsömben igazo-

lom. Tehát egy erős bomlás látható, ami különböző helyeken különböző mértékben mérhető, de európai összehasonlításban látható. Erre hogy reagálnak a különböző egyházak? A katolikus egyház élen jár: igyekszik a megromló világgal szemben elhatárolódni. Igyekszik falakat húzni, igyekszik a gonosz liberalizmust, az ipari társadalmat kívülre zárni, és egy boldog békevilágot a saját falakon belül megteremteni. Hogy lehet ezt tenni? Ehhez két dolog szükséges: egyrészt ahhoz, hogy ez belül elég jól fölszerelt legyen, tehát meglegyen mindaz, ami a társadalom életéhez szüksége van (intézmények, szervezetek stb.), másrészt falakat húzni. Hogy lehet falakat húzni? Kiirtani a más fajtaival való kapcsolatot. Tehát tiltani a vegyes-házasságot, tiltani a nemkívánatos irodalmat, tiltani a mozgást. Ennek a legismertebb példája, és ezen a néven mindnyájan ismerjük, ez az oszloposodás (pilarizálódás), de ha picit utána lapozunk, akkor ugyanez található meg (nagyon nagy irodalma van) a svájci oszloposodásnak, van irodalma az ausztriai oszloposodásnak, Németországban picit más előjellel történik, de legkésőbb Németország létrejöttével elkezdődik valami hasonló. Tehát igenis, a katolikus egyház úgy reagál, hogy ha nem tudja megőrizni a régi összeurópai befolyást, akkor legalább szűkebb, jól megerősített falak mögött igyekszik megőrizni a saját kultúráját, amit továbbra is keresztény társadalomnak nevez. Nem egyszerűen megőriz, és nem egyszerűen nosztalgizál, hogy milyen szép volt az előző időszakban, hanem úgy tekinti magát, mint a korábbi időszaknak olyan örökösét, aki képes megőrizni és fenntartani a jövő számára a keresztény társadalmat.

A keresztény társadalom, mint gondolat, mint vonatkozási keret, megmarad ebben a szakaszban is. Ehhez hozzájárulnak ilyenek, hogy bár nem ekkor találják ki, de ekkor felértékelődik a katolikus egyházban a természetjogi érvelés, tehát a katolikus egyház próbálja önmagát úgy eladni, hogy az abszolút igazság birtokában van. Mégpedig azért, mert az egy abszolút emberi természet, az abszolút emberi természet örök és változatlan, ennek a milyenségéről a katolikus egyház tud még leginkább beszélni, tehát a katolikus egyház tudja, hogy mi a jó az embereknek. A protestáns láthatja másként a dolgokat, de akkor is neki van igaza. Ezt elég hatékonyan beleépíti a katolikus egyház a gondolkodásába, és nem egy teológiai fikció, hanem egy katolikus kultúrának egy egészen központi tartóelemévé válik, aminek segítségével ezt a keresztény társadalom fikciót lehet őrizni, és aminek segítségével szembe lehet fordulni és lehet minden csúnyát mondani. Megvan a logikája. Nem egyszerűen pfuj-pfujt mondani a liberalizmusra és egyebekre, hanem nagyon szépen le lehet vezetni, hogy miért rossz a liberalizmus, miért rossz a modernitás, miért rossz a lelkiismereti szabadság és sok egyéb.

Itt egy önszakralizáció történik, amely úgy tűnik, hogy meglehetősen hatékony. Ehhez tudni kell, hogy a 19. század a katolikus egyház egyik leginkább sikerszázada. Amit nem minden történész vesz észre, de az, hogy ebben az időszakban az egyház-szervezet modernizálódni tud, ki tud épülni, ki tudja építeni a saját egyházrendjét és

az ehhez tartozó egyházjogot és logikát, hogy ezzel emberek 10 és 100 millióit képes irányítani és meggyőzni. Úgyannyira meggyőzni, hogy soha annyi szerzetesrend nem jött létre és soha annyi szerzetes nem volt, mint a 19. században. Tehát igenis, egy óriási népi fölbuzdulást sikerült elindítani.

Én azt gondolom, hogy bár csak látszat formában, de a keresztény társadalom, mint gondolat létezik a 20. század közepéig. És akkor jön egy második világháború, és egy második világháború utáni újjáépítés nagyon erőteljesen keresztény, sőt katolikus égisz alatt. Ami az újjáépítés lendületében megint csak nem vevődik észre, hogy ez az egész ideológia fölött túlhaladt az idő. Nagyon izgalmas belelapozni a Jacques Maritain Igazi Kereszténység című könyvébe. Ezt a könyvet megírja valamikor a 30-as évek második felében, és kiadják Magyarországon, mint korszakos könyvet ezelőtt 6-8 évvel. Nem adták ki korábban. Ebben Maritain teljesen ebben a szellemben ír és úgy képzei, hogy a keresztény társadalom föléleszthető. Tehát ez a középkori keresztény társadalom, amiről látja, hogy mire esik szét, nagyon sok okos dolgot ír, egyházkritikus dolgot. Sokan mondják joggal, hogy ő a II. vatikáni zsinat egyik előfutára. Hát igen, félig meddig. Mégis azt hiszi, hogy a keresztény társadalom egy egységes, egykultúrájú, nem pluralizmusra épülő, ami a keresztény társadalom lényege, hogy a pluralizmus nincs, nem tud vele mit kezdeni. Ha pedig mégis feltűnik a láthatáron, akkor valami szörnyűség. Emberellenes, természetellenes.

Ötödik szakasz (posztkeresztény társadalmi kor)

A második világháború utáni első értékmentő katolikus időszak a 60-as évek. Miről lehet itt beszélni? Felejtsük el a II. vatikáni zsinatot, az következmény. A 60-as évekre bontakozik ki abszolút széles mértékben az európai mobilitás, tehát az Európában mozgás mindenholon mindenhol, földrajzilag és társadalmi struktúrában is. Elkezdődik egy soha nem látott méretű mobilitás, aminek részben feltétele, hogy a közlekedési struktúra átalakul (második világháború utáni újjáépítés), és a következő a telekommunikáció. Mikor omlik össze a holland oszloprendszer? Nem akkor, amikor a II. vatikáni zsinaton azt mondják, hogy lelkiismereti szabadság. Az is egy fontos dolog, de egy nép gondolkodását nem képes néhány év alatt megváltoztatni. Amikor a holland felségvizeken kívül lehorgonyoz néhány hajó és elkezd televízió műsort sugározni, olyan televízió műsort, ami nem katolikus és nem református és nem liberális, tehát nem ideológiailag elkötelezett, hanem haszonelvű, és olyan amilyen. Ebben a pillanatban a holland oszloprendszeréről kiderül, hogy tarthatatlan. Az az elkülönülés, aminek segítségével a keresztény társadalom fikcióját még őrizni lehetett, és bizonyos tartalommal lehetett megtölteni, lehetetlenné válik. Európa hirtelen egyetlen nagy [fa-

lúv] válik, (...) – ez azt jelenti, hogy ebben a társadalomban a személy jelentősége megnő, az intézményé csökken – a korábbi klerikális modellnek, ahol az intézmény abszolút dominál, ennek egyszerűen vége. Elvitte a világ. Nem azért, mert hit vagy nem hit, hanem mert másképp működik a rendszer. Az állandó változás, meg a [mobilitáció] fokozódása, ezek olyan elemek. A társadalmi kontroll szerepe óriási sebességgel csökken.

Csak zárójelben kell említeni, hogy itt Nyugat-Európáról beszélünk. Az ortodoxia egy másik világ, ott egyszerűen másképp zajlik az egész, és másik világ Kelet-Európa. Mert Kelet-Európa annak következtében, hogy egy központi ideológia létezik, és állítólag ahhoz igazodik a hivatalos mindenség, meg ezzel szemben létezik bizonyos népi ellenállás, megteremt egy olyan bipoláris rendszert, amelyben nem vevődik észre, hogy eközben a világ megváltozik. Nagyon sok minden egyéb a világ megváltozásából nem vevődik észre, az sem, hogy a keresztény társadalomnak vége.

Így állhat az elő, hogy eljön 1990, és akkor egy csomó vidékről ideszalajtott politikus elkezd hirdetni, hogy csinálunk egy keresztény társadalmat. Ami azt jelenti, hogy elaludtak egy fél évszázadot, és nem látják, hogy mi van a világban. De ezt jónéhány évig komoly emberek nagyon komolyan képviselték. És nagyon nagy meggyőződéssel képviselték. Lehet, hogy nem tudták, hogy mit mondanak. Lehet, hogy nem tudták, hogy mit jelent a keresztény társadalom.

A végszó annyi, hogy a keresztény társadalom, amely a magyar vallási valóságban bizony azt hiszem a 60-as évekig vagy akár 89-ig meghatározó volt, tehát ez a keresztény társadalom gondolat vagy vonatkozási keret, ez egyik napról a másikra fölborul. Ebben a vonatkozási keretben ez egy nagyon erősen centralista, Róma- és egyházközpontú, valami nagyon erősen központi előírásokhoz igazodó, nagyon erősen arra épül, hogy az állammal valamiképpen tisztázni kell a viszonyainkat, ezzel szemben itt kialakul egy posztkeresztény társadalmi kor, ahol az állammal való kapcsolatban egyre kisebb a jelentősége, merthogy egyéb társadalmi intézményekkel való kapcsolat értéklődik föl, vagy egészében a társadalommal való kapcsolat válik fontossá az intézményes kapcsolatok helyett. Az egyházi intézményen [belüli] restauráció teljesen a keresztény társadalom logikáját követi. Ugyanabban a pillanatban, mikor Európában mindenütt szüntetik meg a felekezeti iskolákat mindenféle érvvel. Akkor kezdődik itt a felekezeti intézményrendszer. Aminek megvannak az érdemei. Én most nem kritikát akarok mondani, csak egyszerűen azt gondolom, hogy egy túlhaladott modellhez igazodik. Egy olyan modellhez igazodik, hogy nem vesszük észre, hogy egy mobil társadalomban nem lehet ezt a rendszert úgy működtetni, mint egy immobilban.

Hát ez a mesémnek a vége, hogy azt gondolom, hogy ebben a helyzetben teljesen át kell gondolni, hogy egyáltalán egy vallási rendszer hogyan tud működni egy mobil társadalomban. Ez azt hiszem nincs igazán kitalálva sehol a világon. Mit jelent, és

hogyan értékelem a személyes vallásosságot, megint nincs igazán kitalálva. Harmadszor, ha viszont akár az egyikre, akár a másikra az előző modellnek a [küljegyeit] alkalmazom, akkor menthetetlenül az jön ki, hogy minden romlik. Persze, hogy romlik, mert valami másra van szükség, más jön létre talán. De érdektelen megkérdezni, hogy az előző modell működik vagy nem működik. Nem működik. Az idejét múlta. A kérdés az, hogy mi az, ami nem múlta idejét. Vagy mi lehetne az, ami nem múlta idejét. Sok mindent lehetne erről mondani, de az egy következő téma.

Tomka Miklós előadáshoz írt tézisei.

I. A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik

Tézisek

1. Az elmúlt évtizedek meghatározó társadalomtudományi elméletei a társadalomfejlődést két folyamatra: a racionalitás egyre erősebb érvényesülésére és a funkcionális differenciálódásra vezették vissza. A modernizációs és a szekularizációs elméletek szerint a racionalitás kibontakozása megfosztja varázsától a korábban mítoszokkal operáló gondolkodást, a vallást felváltja a tudomány. A funkcionális differenciálódás pedig kiüresíti a vallás társadalmi szintű integratív szerepét. Mindennek során a vallás speciális igények kielégítésére szolgáló alrendszerre válik és emiatt, úgymond, a társadalom intézményrendszerében, majd az egyes emberek életében is leértékelődik.

Ebben az elméleti konstrukcióban vitatható

- (a) a racionalitás maradéktalan győzelmének tétele (de *ez most nem foglalkoztat*),
- (b) a funkcionális differenciálódásnak oly értelmezése, ami mindennemű makró integráció – és az ezt ellátó intézmények – szükségtelenségét és funkcióvesztését képviseli (*ez sem a jelen elgondolkodás tárgya*), valamint és különösképpen
- (c) az a vallásértelmezés, amely a vallás (nem alternatív, hanem egyszerre megkövetelt) kritériumának

- világmagyarázó, azaz kulturális értelemadó és rendező szerepét (azaz össztársadalmi méretekben érvényesülő kulturális *hatalmát*), valamint
- mind mikro- mind makro-szinten érvényesülő *társadalmi integratív* szerepét,
- *a profán társadalmi-gazdasági rendszer egészével való összefonódottságát* és
- intézményi (*egyházi*) szabályozottságát, rendjét és kényszerítő eszközeit tartja.

Véleményem szerint ez a „keresztény társadalom” léthelyzetének vallása és vallásfel fogása, ami nem szükségszerű. Úgy gondolom, hogy a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, ami nem lehet a jelen mércéje. Kérdés persze, mi a jelen és a jövő.

2. A nemzetközi társadalomtudományi szóhasználat nagyon tudatosan megkülönbözteti a Christianity/Christendom (vagy másutt a Christentum/Christenheit, christianisme/chrétienté) fogalmakat. A magyarban a megkülönböztetés szakirodalma hiányzik, azonban Turgonyi Zoltán, Maritain-fordításában, a chrétienté-t (ami a Christendom és a Christenheit megfelelője) keresztény társadalomra fordítja. Jobb híján ez elfogadható.

3. Véleményem szerint a „keresztény társadalom” helyhez és időhöz kötött, azaz esetleges („kontingens” = másképpen is lehetett volna) társadalmi-kulturális formáció; egy, a keresztény hitrendszerrel összefonódó és a kereszténységre támaszkodó „magától értetődőségi (plauzibilitási) struktúrájú” civilizációs forma, melynek együtt érvényesülő jellemzői

- a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya (és az ebből adódó nyomás),
- a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elem-anyagában és szerves egységbe foglalásában és magától értetődővé tételében (és az ebből adódó nyomás),
- az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend, valamint e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere (és az ebből adódó nyomás),
- a szóban forgó civilizációs forma osztatlan belső egységének megfelelően a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata (és az ebből adódó nyomás).

A „keresztény társadalom” önmagát is legitimáló ideológiája az az elképzelés, hogy Isten országa itt a földön a politika és az állam- és társadalomszervezés eszközeivel valósítható meg. Az „orbis christianus”, mint ahogyan a „sacrum imperium” is, nagy horderejű utópia volt, ami azonban mégis oda vezetett, hogy a vallás és az egyház (bár nem feltétlen az éppen adott politikai-hatalmi rendszer, de) a politika és a társadalom öntörvényűségében rejlő rend függvényévé vált.

A „vallásosság” pedig ebben a helyzetben nem személyes döntés, hanem egy kultúrában való – végső soron választási lehetőség nélküli – részvétel (ami persze nem zárja ki a személyes döntés és a rendkívüli elköteleződés alkalmankénti lehetőségét).

4. A „keresztény társadalom” az egyközpontú társadalmi-politikai rendszerek körében és feltételei között jött létre (a 4. században, Nagy Konstantin milánói ediktumával kezdődően) és az újkorral (a reneszánszsal és a reformációval, Bizánc elestével és

Amerika felfedezésével, a tudományok és az iparosodás kibontakozásával) lehanyatlík. Hanyatlásának oka a társadalom és a politikai rendszerek differenciálódása. De...

5. A „keresztény társadalom” hanyatlásának első szakaszában (16-19. század) a korábbi plauzibilitási struktúra – noha esetleg csak felszínesen, de – megmarad. Ennek a kornak európai-amerikai társadalmi magukat „kereszténynak” nevezik, noha egyre kevésbé azok, de az erózió lassú. (Ezt az időszakot nevezhetjük a szekularizáció első fázisának.)

6. A „keresztény társadalom” végleges és manifeszt felbomlásának a 20. század, amikor hirtelen megnövekedett mobilitás és pluralizmus és kommunikáció hatására

- általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer nem egyedülálló volta, alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet” s megjelennek egyéb vallások, ideológiák,

- a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket is nagyrészt elvesztik,

- a keresztények mellett jelentős nagyságú, esetleg a kereszténységgel szemben agresszív rétegek, csoportok jelennek meg.

Összesítve nem az a kulcskérdés, hogy hányan mennek még templomba, hanem az, hogy a keresztény (illetve mindennemű) vallás megszűnik általános társadalmi-kulturális vonatkozás rendszer lenni. A változások állandósulása és a pluralizmus adottságai között a profán társadalomban alighanem minden egységes és átfogó ideológiának vagy értelemadó rendszernek egyszer s mindenkorra vége (– de ez azért nem egészen biztos). Annyi bizonyos, hogy a vallás (és ezen belül a kereszténység) a társadalom sok csoportjában és az élet sok szférájában nem szabályozó elv és nem is lesz az.

A „keresztény társadalom”, a társadalom szent és profán szabályozása egységének vége kikerülhetetlenné tesz a kérdést, hogy akkor hol és mi a vallás helyes és szerepe a differenciálódó, változó, plurális társadalomban? (Ez a szerep alkalmasint igen jelentős is lehet, hiszen a sokféle alrendszer közepette egyik sem abszolút meghatározó.)

A vallások/egyházak számára az előbbi kérdés úgy hangzik, hogy mi az ő viszonyuk a profán világ egészéhez és alrendszereihez (amelyek autonómiáját egyszerűen nem lehet nem elismerni), illetve, hogy ők hogyan fogalmazzák meg identitásukat immár nem (számszerűleg, kulturálisan és társadalomszervezetileg) uralmi helyzetből. Ezt a viszonyt ki kell alakítani, de kérdés, hogyan.

Kérdés, hogy mit jelent a vallásosság egy zömében profán szabályozottságok szerint működő világban? Hogyan tartható fent? Hogyan adható tovább? Hogyan artikulálható értelmes (az elfogadott racionalitási normákkal nem ütköző) volta és értelemadó (azaz célkitűző és rendteremtő) természete – egyfelől a hívő emberek, másfelől a nem hívők nyilvánossága előtt.

A „keresztény társadalom” kora után a vallásosság nem egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás, hanem a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás, aminek terhét tehát csak nagyon kis részben tudja átvállalni az intézmény.

Az előbbi tény következménye az egyén fel- és az intézmény (legalábbis relative) strukturális leértékelődése az új helyzetben. (Más kérdés, hogy erre az intézmény mikor döbben rá, és hogy a felismerésből milyen következtetéseket von le.)

A „keresztény társadalom”-ból egy ezt követő szakaszban lépés semmiképpen nem tekinthető vallási hanyatlásnak. Nem vitatható a kereszténység dinamikája a „keresztény társadalmat” megelőző első századokban, mint ahogyan a missziókban sem.

Végül: a „keresztény társadalom” nem a kereszténység önalávetése a politikai hatalomnak (még kevésbé a Jézushoz való hűség elárulása, amint azt a 4. századi donatizmustól a jelenkori Bulányiig rengeteg szekta állította), hanem önmegvalósításának egyetlen lehetősége az organikus és centralista („egy uralkodó, egy nép, egy vallás”) társadalomszerveződés korában. Sok érv szól viszont amellet, hogy ez nem teljes mértékben a jézusi (illetve nem az igazán hiteles keresztény) modell. Eredendően a kereszténység személyes döntést, meggyőződést és tanúságtételt követel. Ennek minden bizonnyal inkább van helye a „keresztény társadalom” utáni körülmények között, mint a „keresztény társadalom”-ban.

II. A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik

Tézisek – újrafogalmazva

Nem témám a vallás általában vett fennmaradása, szükségessége (vagy ennek hiánya) és így a következő gondolatmenet a szekularizációról folyó vitával csak egyes pontokon találkozik.

Témám a társadalmi intézményként is létezőnek tekintett vallás és a társadalom rendszerének és szerveződésének (social system) a kapcsolata, különös tekintettel a társadalmi rendszerben bekövetkezett alapvető változásokra és ennek az egyházi intézményre gyakorolt hatására.

1) Kiinduló tézisem, hogy minden társadalomszerveződési formáció kijelöli azt a teret, amelyben a vallás társadalmi szerveződése és társadalomszervezeti funkcionálása megfogalmazódhat. Ez a tér lehet tág, de határai vannak, azaz a benne kínálkozó lehetőségek nem végtelenek. Eközben feltételezem, hogy (legalább ideáltipikusan) meg lehet különböztetni a társadalomszerveződés egymást követő történelmi változatait. (A „multiple modernity” tézist most figyelmen kívül hagyom.)

2) Második tézisem, hogy a pre-modern társadalomban a kereszténység egy speciális szerveződési formát és szerepet valósított meg, amivel a társadalmi rend egészének is sajátos alakot adott.

(Emlékeztetőül: ami konkrét társadalmi-intézményi alakját és működés módját illeti, a „keresztény társadalom” egyházi intézménye lényegileg különbözik mind a keresztényüldözések korából ismert, mind a missziókban – illetve egyéb nagy kultúrákon belül és kisebbségben levő kereszténység által létrehozott – intézményi formáktól.)

A kereszténység együttműködésével létrejött új rendet sokan „keresztény társadalom” (Christendom) névvel jelölik. Ez nyilvánvalóan különbözik mind az azt megelőző, mind a vele egyidejűleg más magas kultúrákban megvalósuló társadalmi-kulturális és politikai rendtől – alkalmasint a gazdasági és technikai erőfeltételek hasonlósága ellenére.

(Másutt egyszer érdemes majd visszatérni arra a tényre, hogy a kereszténység közreműködésével meghatározott rend, – a keresztény emberkép, a világ teleologikus értelmezése és a keresztény vallás intézményesülési-szerveződési módjának hatására – e társadalmi formáció fennállása egész időtartamában saját rendjének alapvető megváltozására, mondhatjuk, a modernitásba való transzformációjára készített elő.)

3) Harmadik tézisem, hogy a középkor végével megkezdődött a „keresztény társadalom” társadalomszerkezeti és kulturális feltételeinek felszámolódása. Ettől kezdve a „keresztény társadalom” szempontjából konstitutív, s egyúttal a „keresztény társadalom” feltételrendszeréhez igazodó módon szerveződő keresztény intézmény (a társadalmi alakzatként, de egyébként a szó legtágabb értelmében értelmezett egyház) egyre növekvő fáziskésésbe (cultural lag) került a társadalmi rendszer egészével szemben.

Nem meglepő, hiszen az intézmény logikája ezt követeli, hogy az új helyzet által megkövetelt adaptálódás vagy újrafogalmazódás helyett az egyházi intézményi bürokrácia és management az intézmény hagyományos formáinak megőrzéséért harcol.

Kevésbé érthető, hogy a vallástól (illetve a „keresztény társadalom” rendszerétől és szemléletétől) elkülönült s alkalmasint azzal szemben erősen kritikus gondolkodók is az egyházi intézménynek a „keresztény társadalom”-ban kialakult formáját tekintik etalonnak. (Érdemes szem előtt tartani, hogy a szekularizációs elmélet sem mindenmű vallás és nem minden lehetséges vallási intézmény, hanem a „keresztény társadalom” adottságai között alakot öltött egyházi intézmény különdifferenciálódási és szerepvesztési folyamatát tárgyalja.)

4) Negyedik tézisem szerint a vallás és a társadalmi rend viszonyában a 20. század második felében az általános modernizációs hatásokat jelentősen felfokozó, új helyzet jött létre, akkor, amikor a társadalom rendjének átalakulása – a mobilitás, a kommunikációs forradalom és a pluralizmus általános érvényesülése nyomán – mindennapi tapasztalattá vált. Markánsná vált mind az egyházi intézmény és az egyéb társadalmi intézmények külön-, sőt néha szembenállása. S az egyház hagyományos (centralizált, klerikális, lakóhely-orientált, rítus- és tanításorientált, férfi jogú, az ipari-városi társadalom mindennapjaitól eltávolodott stb.) rendszer konfliktusokat okozóan idegen test a plurális modern társadalom mechanikájában, miközben saját célkitűzései megvalósítása szempontjából is diszfunkcionális. Ebből az egyház-rendszer megváltoztatását sürgető nyomás, valamint a kereszténység új intézményi-szervezeti csiráinak létrejötte következik.

(A vallásszociológia előtt álló feladat annak megfogalmazása, hogy

a) a nyugati civilizációban megjelenő modernitás milyen feltételeket és követelményeket támasz a vallási intézményrendszer léte (pontosabban: olajozott befogadása) és a rendszer egyéb elemeivel való együttműködése elé (vagy durvábban megfogalmazva: hogy a modern társadalom szerkezete és működésmódja milyen helyzetekbe, viszonyrendszerekbe és magatartásmódokba *kényszeríti* a vallási intézményrendszert), továbbá, hogy

b) az egyház működésének és mind kifelé, mind befelé érvényesülő hatékonyságának (azaz saját céljai megvalósításának) a gyakorlatban milyen intézményi-szervezeti megoldásai képzelhetők el, a kereszténység elvi normáinak figyelembevétele mellett) és végül, hogy

c) miként lehet megkönnyíteni (konfliktusmentesíteni és meggyorsítani) a hagyományos intézményi formáknak újakba történő transzformációját.)

Török Péter

Megfontolások Tomka Miklós, „A ’keresztény társadalom’ vége ...” c. gondolataihoz

Az MSzT Vallásszociológiai Szakosztálya által szervezett műhelymegbeszélésén, 2010. november 8-án tartotta Tomka Miklós talán utolsó előadását, mely a „’Keresztény társadalom’ vége, és ami utána következik” címet kapta. Ez a téma – többek egybehangzó emlékezete szerint – régóta és igen komolyan foglalkoztatta Miklóst. Alapos kidolgozásra azonban nem maradt ideje, a mű befejezetlen maradt – ezért látom szükségesnek, hogy a rendelkezésre álló anyagokhoz néhány bevezető megfontolást írjak.

Kis túlzással talán azt is mondhatjuk, hogy Tomka Miklós munkásságának jelentős része e téma körül forgott, de több mint hétszáz közleményt nehéz lenne így áttekinteni. A konkrétan ezzel a témával foglalkozó anyagot a műhelymegbeszélésen tartott előadása, illetve az ahhoz fűzött hozzászólásoknak átírt változata, és az előadásra írt „tézisek” alkotják, mely tézisekből azonban két verzió is fennmaradt. Az első verziót 2010. október 28-án küldte el a szakosztály néhány tagjának, a másodikat, az újrafogalmazott téziseket – emlékeim szerint – az előadás előtt osztotta szét néhány példányban. Jelentős eltérés található a két „tézis-verzió” közt. Az első *inkább*¹ lényegi, szubsztantív meghatározását adja a „keresztény társadalomnak”, a második *inkább* annak fejlődését, konkrét történelmi megvalósulását szemlélteti. Maga az előadás *inkább* az „újrarendelt tézisek” struktúrájához igazodott, történelmi áttekintést adott, amely azonban az „első tézisek” definíciói nélkül nehezen lenne értelmezhető.

I. Tomka Miklós első „tézisei” a „keresztény társadalomról”

Az időrendben régebbi, tehát az emailen megküldött, első, hosszabb változat 6 pontot tartalmaz. Bár a címben itt is használja a „tézisek” megjelölést – ellentétben az újrarendelt verzió nemcsak cím-, hanem szövegbeli explicit szóhasználatával – ebben a szövegben a későbbiekben sehol sem szerepel a tézis kifejezés. Szerencsésebb is inkább Miklós gondolatainak első, pontokba szedett megfogalmazásáról beszélni,

1 Fontos azonban megjegyezni, hogy az „első tézisekben” is szerepelnek kronológiai megfontolások.

amelyek közt és után azonban igen lényeges megfontolások szerepelnek. Ezek fontosságát az is aláhúzza, hogy többségük olyan, ami aztán a második, újrafogalmazott verzióban nem szerepel, de a fogalmi meghatározás szempontjából nagyon örülhetünk, hogy ez az első verzió a rendelkezésünkre áll.

I. 1. A pontok

Ebben az első verzióban az első pont inkább általános, elméleti felvezetés a társadalomfejlődésről – ráadásul annak is a fele a Miklós véleménye szerint kellően meg nem alapozott, vitatható pontok számbavétele. A végén azonban Tomka Miklós kijelenti, „hogy a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, ami nem lehet a jelen mércéje.” Az átmenetiség megfogalmazódik még a harmadik pontban is „esetlegesség” formájában, azaz „másképpen is lehetett volna”, valamint kijelenti, hogy a „keresztény társadalom” helyhez és időhöz kötött.

Tomka Miklós következetesen végig idézőjelben beszél a keresztény társadalomról, s ennek részbeni magyarázatát a második pont adja. Itt rámutat, hogy amíg az angol, német és francia nyelvben egy-egy, önálló szó is rendelkezésre áll a kereszténység, mint hit, eszme, elképzelés, vallás (Christianity, Christentum, christianisme), illetve kulturális értelemben mint a keresztények világközössége, vagy geopolitikai értelemben területiális jelenség, a keresztény többségű országok összessége (Christendom, Christenheit, chrétienté), addig a magyar nyelvben e megkülönböztetésére nincs igazán frappáns kifejezésünk. Jobb híján ezért Miklós a maritaini Humanisme Integral alcíméből (*Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*) vett Turgonyi Zoltán² által fordított kifejezést – a keresztény társadalmat – használja. Ez a magyar kifejezés azonban nagyon sok, és sokféle asszociációt hordoz, amint azt az előadás utáni hozzászólások is tanúsították. Miklós szándéka – és főleg elképzelése, hogy mire akar ezzel utalni – azonban egyértelműsített és kifejezett volt, méghozzá jelentős mértékben az első tézisek következő pontjában.

A „keresztény társadalom” átmeneti és esetleges jellegének már említett hangoztatása mellett a harmadik pont felsorolja még azokat a kritériumokat, amelyek együttes megléte szükséges ahhoz, hogy Miklós szerint „keresztény társadalomról” beszélhessünk. Ezek szerint ehhez szükséges (i.) egy társadalom népességén belül a keresztények számbeli túlsúlya, (ii.) a kultúrában, s főleg annak integráló hatásában, valamint (iii.) a társadalmi kontrolban és szocializációban betöltött meghatározó szerepe, s végül, de egyáltalán nem utolsó sorban (iv.) az egyház és állam szoros kapcsolata, illetve a mindebből fakadó nyomás.

2 MARITAIN, Jacques: *Az igazi humanizmus. Egy új keresztény társadalom evilági és lelki vonatkozásai*. Szent István Társulat – Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Budapest 1996. Maritain ezt a művét 1936-ban jelentette meg. A magyar kiadás évszámából látható, hogy a Tomka Miklós által 2010-ben feltételezett hat-nyolc évvel korábbi kiadás téves, de a lényegen, az aktualitásbeli késésen ez nem változtat.

A további három pont a „keresztény társadalom” időben megvalósulását tárgyalja. Az utolsó (6.) pont azonban amellett, hogy a felgyorsult mobilitás és kommunikáció, valamint a növekvő pluralizmus következményeként a XX. szd. második felére helyezi a „keresztény társadalom” végleges felbomlását – némiképp és logikusan a harmadik pontban felsorolt szempontok ellentétéként – leírja azt is, hogy mi jellemzi ezt a poszt-keresztény időszakot. Ezek a keresztény vonatkozási rendszer monopolhelyzetének megszűnése, az úgynevezett történelmi egyházak addigi szerepének csökkenése, valamint a nem-keresztény csoportok jelentős térnyerése.

I. 2. Három megfontolás

A „téziseknek” ebben az első változatában a pontokba szedett részek után szerepel még három nagyon fontos megfontolás. Az első nemcsak a vallási, hanem minden másfajta metanarratíva korának végére utal, de egy zárójeles megjegyzés erejéig Miklós kifejezi ebbéli kételkedését. Hogy a metanarratívák továbbélését mire alapozza, arra azonban nem kaptunk Miklóstól választ.³

A második megfontolandó kijelentése az, amikor egy mellékes megjegyzésben-magyarázatban Tomka Miklós a „keresztény társadalom” frappáns, rövid definícióját adja, mely szerint a „keresztény társadalom” „a szent és profán szabályozásának egysége”. További történelmi és szociológiai vizsgálódásra van azonban szükség ahhoz, hogy ennek a meghatározásnak a pontosságát és tarthatóságának határait feltárjuk, hisz ilyen formában bármely egypólusú egyház-államszabályozás (cezárópápiszmus, keresztény teokráciák⁴) „keresztény társadalomnak” minősülne. Kérdés tehát, hogy a Miklós által felvázolt „keresztény társadalom” fogalmába belefér-e akár a cezárópápiszmus, klasszikus példaként például Bizánc, vagy mondjuk akár a Savonarola által megálmodott – és egyesek szerint legalábbis csírázni kezdő firenzei – teokrata (város)állam?

Tomka Miklós válasza nagy valószínűséggel nemleges lenne. Az előadásában ugyanis egyértelmű utalást találunk arra nézve, hogy a „keresztény társadalom”, vagyis az európai középkori kultúra nem annyira a szent és profán szabályozásának egypólusú egységéről szól, hanem a világi és spirituális hatalmak viszonylagos erőegyensúlyáról. Saját szavaival kifejezve: „Intézményesen a worms-i konkordátum az, ahol nagyon egyértelműen megfogalmazódik a különböző joghatóság, és a kettő egyenrangúsága, tehát a lelki hatalom és a politikai hatalom egyszerre teljes értékű és autonóm, és a másiknak nem alárendelt.... Tehát elkezdődik egy olyan differenciálódás, amit utána Európában 1000 éven keresztül tapasztalunk, és amit Európában tapasztalunk és Európán kívül nem tapasztalunk. Vagy legalább így nem tapasztalunk, vagy sokkal kevésbé tapasztalunk.

³ Az előadás utáni kérdések közt rákérdeztem, hogy mire alapozza ebbéli kételkedését, de konkrétan ennek megválaszolására nem került sor.

⁴ Ha figyelmen kívül hagyánk ugyanis az „első tézisek” harmadik pontjában felsorolt kritériumokat, a fenti definíció szó szerinti értelmezésében – abszurd módon – jelen korunk teokratikus berendezkedésű iszlám társadalmi is (pl. Irán) „keresztény társadalmak” lennének.

lunk.” Ez kizárni látszik nemcsak a teokráciát, de a cezárópábizmust is. Ugyancsak ez utóbbit kizárónak tűnik az a megjegyzése is, amikor a Nagy Károlyhoz menekülő pápa kapcsán a megingott pápai politikai hatalomról úgy nyilatkozik, hogy az visszalépés, „és ezért kérdés, hogy ez mennyire már a keresztény társadalom előzménye ... [mert] folytatódik az az egyközpontúság, ahol egy vezető van, nincs külön vallás és külön politika”.

A világi és spirituális hatalmak viszonylagos erőegyensúlyára utaló megfogalmazásával Tomka Miklós impliciten a gelasiusi két kard modellre⁵, vagy – a vallásszociológiai körökben esetleg ismertebb megfogalmazásban – Sturzo latin diarchiájára utal. Az egyház-állam kapcsolatoknak ebben a formájában az egyház az állam segítségére szorul, ennek fejében az államnak bizonyos beavatkozási lehetőséget is biztosít, de ha az túlzó dominanciával lépne fel, akkor az egyház vehemensen és hatékonyan védi érdekeit, helyreállítja függetlenségét (STURZO 1962 : 48).

Valószínűleg Luigi Sturzo az egyetlen szociológus, aki az egyház és állam kapcsolatainak szociológiai elemzését makro-szinten végezte (STURZO 1943, 1962, TIMASHEFF 1962). Sturzo – kortársaihoz hasonlóan – látja a racionalizáció társadalmi térnyerését, végső következtetése azonban merőben eltér a hatvanas évek második felében megfogalmazódó, szekularizációt hirdető elméletek kimenetelétől. A racionalizáción túl Sturzo felfigyelt arra, hogy a társadalmak vonzáscentrumai hol megsokszorozódnak, hol pedig két pólus köré rendeződve dualitást eredményeznek. Ha a dualitás mindkét pólusa rendelkezik némi hatalommal és autoritással, akkor Sturzo szerint diarchiáról beszélünk. Az egyház és az állam a társadalom két pólusa, a misztika és a szervezeti fejlődés fókuszpontjai. Sturzo elképzelésében az utóbbi inkább a *status quo* megőrzésén, az előbbi pedig a jobb jövőért végzett változásokon fáradozik. A misztika lényegi megnyilvánulása az egyház és nem az állam, de ezek a szerepek felcserélődhetnek.

Sturzo az állam és az egyház ötféle hagyományos diarchiáját különbözteti meg: a már említett latin modellt, a cezárópábizmust, teokráciát, jurisdikcionalizmust és konfesszionalizmust.

A teokráciával és cezárópábizmussal szemben – ahol vagy az egyház, vagy az állam dominál a másik felett – a jurisdikcionalizmusban nagyon szabályozottan megkülönböztetik mindkét fél működési területeit, kompetenciáit és tevékenységi körét.⁶ Általában az állam volt ennek a szabályozásnak a kezdeményezője, ezért Sturzo megfelelteti ezt a gallikanizmussal, de ha az egyház tette ezt, akkor kurializmusról beszélünk.

5 Gelasius, vagy Szent Geláz pápa (492-496) Anastasius császárhoz intézett szavai – „Duo sunt quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas Sacra Pontificum et Regalis potestas” (a világot főképpen ketten kormányozzák: a pápának szent főnöksége és a királyi hatalom) – alapján.

6 A latin modellben nincs meg ez az aprólékos szabályozottság, és mint láttuk, az állam némileg – de semmiképp sem cezárópábizma méreteiben – beleszóllhat az egyház életébe.

Sturzo nem definiálja a konfesszionalizmust, de könyvében ez a *cuius regio eius religio* elvére utal. Ebben a berendezkedésben lényegileg az uralkodó válik az egyház fejévé (kifejezetten legalábbis akkor, ha nem a katolikus vallást követi), ennyiben lényegileg ez is a cezáropápizmus egyik formája. Sturzo azonban rámutat arra is, hogy lehet ez egyfajta individualista diarchia, amennyiben az uralkodó szabad megfontolásán alapult (1962: 198).

Ez az individualista diarchia átvezet bennünket a nem hagyományos diarchiák területére. Sturzo szerint ma általánosan elterjedt az individualista diarchia, amelyben az egyház diarchikus hatalma az egyén spiritualitására gyakorolt hatásán keresztül érvényesül, és így hatást gyakorol a társadalomra is.⁷

De ez még nem minden. Sturzo vizionál egy új diarchiát, melynek a természete misztikus, „születési helye” pedig a kollektív tudat. Hogy pontosan hogy fog ez kinézni, még nem tudja, de azt megkockáztatja, hogy mindez az etikai-társadalmi szférában helyezkedik majd el, ahol az „Egyház és Állam újból rátalálnak majd társadalmi dualitásuk és spirituális egységük ritmusára”.⁸

Valószínűleg ez a misztikus elképzelés volt az oka, hogy a harvtanas években a szekularizációs elméletek vajúdásával elfoglalt szociológusok figyelmét elkerülte Sturzo elgondolása. És feltehető, hogy ugyanez az oka annak is, hogy Tomka Miklós sem utalt Sturzo egyház-államkapcsolatokat makroszociológiai szinten tárgyaló elméletére. Ugyanakkor nagyon elképzelhetőnek tartom, hogy ha az általa felvázolt „keresztény társadalmat” megfigyeltük volna a gelasiusi, misztikus elemeket – legalábbis expliciten – nem taglaló két kard elmélettel, lényegileg elfogadta volna azt. Sturzo elméletére pedig a későbbiekben még visszatérek.

Végezetül Miklós harmadik megfontolása a „poszt-keresztény társadalmakban fel erősödő, egyre nagyobb felelősséggel járó egyéni döntésekről, illetve az ebből fakadó „az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodásról”, illetve annak mentálhigiénés következményeiről szól. Viszont ennek a harmadik megfontolásnak a lényege az, amelyen állva Tomka Miklós a hiteles, személyes meggyőződésre épített, meggyőződésből, és nem konformitás utáni vágyból eredő döntésen alapuló, valamint ebből fakadó tanúságtételekkel megerősített kereszténység jövőjéről szólva azt mondhatja, hogy „[e] nnek minden bizonnyal inkább van helye a ’keresztény társadalom’ utáni körülmények között, mint a ’keresztény társadalom’-ban.”

7 STURZO (1962 : 548). E diarchia „megvalósulásához” lásd CASANOVA (1994). Megjegyzendő, hogy LUCKMANN (1967: 97-101) a XX. szd. második felének egyházas vallásosságában Sturzo individualista diarchiájához nagyon hasonló, intézményileg nem specifikált, de a hagyományokon keresztül mégis a keresztény értékekben gyökeredző, azt kifejező, társadalmi erővel bíró vallást lát.

8 „Church and State will find again their rhythm of social duality and spiritual unification” (STURZO 1962:563, a jelen szerző fordításában).

II. Tomka Miklós újrafogalmazott tézisei a „keresztény társadalomról”

Az újrafogalmazott tézisek dokumentumának elején Miklós egyértelműen kijelenti, hogy – előadásának a – témája a „létezőnek tekintett vallás és a társadalom rendszerének és szerveződésének (social system) a kapcsolata”.⁹ Ennek megfelelően az első tézise (vagy inkább még axiómája, maga Tomka Miklós is „kiinduló tézisnek” nevezi) azt szögezi le, hogy minden társadalmi berendezkedés „kijelöli azt a teret, amelyben a vallás társadalmi szerveződése és társadalomszervezeti funkcionálása megfogalmazódhat”.

A második tézist érdemes egy tulajdonképpeni tézisére (2a) és egy zárójelbe tett kiegészítésre (2b) bontani. Mind a tézis, mind pedig a kiegészítés tulajdonképpen két-két részből áll. A tézis első része (2a1) arra utal, hogy a kereszténység sajátos szerepet és szerveződési formát hozott létre a pre-modern társadalomban, melyet (2a2) sokan „keresztény társadalomnak” neveznek.

A zárójeles (és a lényegi „oda-nem-tartozást” még behúzással is kihangsúlyozó) megjegyzés (2b) minden „mellékessége” mellett két igen fontos szempontot ad. Egyrészt (2b1) felsorolja, hogy a kereszténység (Christianity) mely elemeivel járult hozzá a kereszténységnek nevezett társadalom (Christendom) berendezkedéséhez (emberkép, teológus világtkép-értelmezés, intézményrendszer), másrészt viszont rámutat, hogy (2b2) ez a „társadalmi formáció fennállása egész időtartamában saját rendjének alapvető megváltoztatására, mondhatjuk a modernitásba való transzformációjára készített elő”. Ezt a megjegyzését Miklós zárójelbe teszi, pedig ebből logikusan adódik a következő tézise.

A harmadik tézis az, hogy az előadásában a reformáció *ciuius regio eius religio* elvének bevezetésével megjelölt időszakkal elkezdődik a „keresztény társadalom” felszámolása. E tézis tárgyalásánál hívja fel arra is a figyelmet, hogy érthetetlen: sokan, köztük a szekularizációs elmélet hirdetői is, az egyházi intézménynek miért a „keresztény társadalomnak” nevezett társadalmi berendezkedésben történő megvalósulását tekintik etalonnak?

Tomka Miklós utolsó, negyedik tézise megegyezik a tézisek első megfogalmazásában található 6. ponttal. Annak lényegéhez – hogy a XX. szd második felében a modernizáció felerősödik – annyit tesz hozzá, hogy ez markánssá teszi az „egyházi intézmény és az egyéb társadalmi intézmények külön-, sőt néha szembenállását” is. Ez természetesen az egyházi intézményrendszer megváltozását is sürgetővé teszi. Tomka Miklós az ebből fakadó, a vallás jövőjéért felelősséget érző vallásszociológusi feladatokat felsorolásával zárja az újrafogalmazott téziseket.

⁹ Bár szabatos értelmezésében nem teljesen *equivalensen*, de egyszerűbb, és a köznyelvi használat ismertebb formájában erre (is) utal(hat) az „egyház-állam kapcsolatok” kifejezés.

III. Feladatok

A Miklós által felsorolt feladatok ismertetése mellett egy gondolat erejéig visszatérnék a tézisek első megfogalmazása kapcsán említett Sturzo-i individualista diarchiához. Ez ugyanis nagymértékben összecseng a Miklós által említett¹⁰, a poszt-keresztény társadalomban megjelenhető, személyes döntésen alapuló keresztény hittel, illetve az ebből fakadó tanúságtételekkel és cselekedetekkel. Hasonlóképp, Sturzo individualista diarchiájában – és már azt megelőzően legalábbis a konfesszionalista diarchia uralkodója esetében – a hit az egyén szabad kereséséből, megfontolásából és döntéséből fakad. Továbbá, ahogy Sturzo sem visszalépésnek gondolja az individualista diarchia létrejöttét (hisz ez vezet át a misztikus diarchiába), úgy Tomka Miklós is egyértelműen kijelenti téziseinek első megfogalmazásában, hogy a „keresztény társadalom”-ból egy ezt követő szakaszba lépés semmiképpen nem tekinthető vallási hanyatlásnak”.

Természetesen eltérések is akadnak a két gondolkodó „jövőképében”. Sturzo elképzelésében az individualista diarchiában az egyház, ha áttételesen is, de az egyén spiritualitásán keresztül érvényesíti hatalmát. Mi több, a misztikus diarchiában – bár a részleteket ki nem fejtve – az egyház és állam ismét rátalál „majd társadalmi dualitásuk és spirituális egységük ritmusára”. Tomka Miklós jövőről alkotott elképzelésében az egyház szerepéről jobbra csak találgathatunk. Annyi bizonyos, hogy elképzelése szerint az intézményrendszernek át kell alakulnia, mert ehhez fogalmaz meg három vallásszociológusi feladatot, pontosabban kutatási területet, az újrafogalmazott tézisekben. Ezek szerint vizsgálni kell (1) a modern társadalom elemei és a vallási intézményrendszer közti dinamikákat, továbbá, hogy (2) a „kereszténység elvi normáinak figyelembevétele mellett” a vallási intézményrendszer milyen szervezeti formációban lenne a leghatékonyabb, s végezetül, hogy (3) miként lehetne megkönnyíteni az intézményrendszer átalakulását.

A vallás intézményrendszerének tehát Tomka Miklós szerint át kell alakulnia, de hogy eközben, illetve az átalakulást követően milyen hatása lesz az egyénre, az itt még – értelemszerűen – válasz nélkül marad. Az újrafogalmazott tézisek szerint annyi biztos, hogy az egyén szerepe felértékelődik, míg az intézmény strukturálisan „legalábbis relative” leértékelődik. Kérdéses, hogy ezek után az intézménynek marad-e még bármilyen hatalma az egyén, illetve az egyén befolyásolásán keresztül közvetve a társadalom felett?

Nem csoda, ha Tomka Miklós nem tudott „előre látni” ebben a kérdésben. Találunk nála olyan utalást, amely az intézményi befolyásolás gyengülésére utal. Az újrafogalmazott tézisekben ugyanis a vallás intézményi rendszerének az egyén számára

¹⁰ Vö. A tézisek első megfogalmazása végén szereplő harmadik megfontolással.

ra nyújtott szolgáltatási hanyatlásáról szól. „A ’keresztény társadalom’ kora utána a vallásosság nem egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás, hanem a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás, aminek terhét tehát csak nagyon kis részben tudja átvállalni az intézmény.” Miért, mennyiben lenne akkor az egyénnek szüksége erre az intézményre, főleg annak magatartást-formáló befolyásolására? Ugyanakkor, ha az intézmény szociológiai értelemben (is), tehát egy bizonyos szükséglet kielégítésére szolgáló magatartásminták és normák, illetve az ezekből felépülő szerepek legitimált összességeként, még ha átalakult formában is, de fennmarad, akkor éppen az így meghatározott normákon keresztül továbbra is hatást gyakorol az egyén felett. Márpedig Miklós a szociológusi feladatok céljaként éppen a hatékonyabb működés érdekében az intézmény átalakulásának megkönnyítését tűzi ki.

Tomka Miklós a maga részéről a következő elindulási lehetőségeket látta e témakör kutatásában. Az úgynevezett szekularizációs elmélet körüli problémákat alaposan taglaló nagydoktori értekezését (TOMKA 2011) az elmélet négy alternatívájának felsorolásával zárja. Ezek közül az első – az intézményesülési elmélet – tulajdonképpen az, hogy mint minden más intézmény, úgy a vallási intézményrendszer is változik, alkalmazkodik a körülményekhez, tehát vagy megújul, vagy ha erre képtelen, akkor megszűnik. A második, Miklós által legfelkapottabbnak tartott elmélet a racionális döntésen és a spirituális igényekre kínálatot nyújtó szervezetek közti szabad versenyen alapuló vallási piac elmélete. Ahol egy monopolhelyzetben lévő intézmény (az egyház, annak legkülönbébb történelmi megnyilvánulásaiban) nem törődik kellően a „klien-seivel” (a híveivel), ott megjelennek a vetélytársak (a „szekták”).

A harmadik – individualizációs – elmélet ismét csak visszavezet bennünket Sturzozhoz, illetve Miklósnak ahhoz a megfontolásához, hogy a modern korban mennyire nehéz az egyénnek az irányt mutató társadalmi normák és kényszerek, valamint a mindent átfogó értelmezési rendszerek nélkül boldogulnia. Éppen ezért, az individualizációs elmélet szerint a „vallásra a modern élethelyzetben nagyobb szükség van, mint bármikor annak előtte ... [A] modernizációval a vallás szerepe eltolódik a társadalom rendszerének integrálásáról és legitimálásáról a személyes identitás integrálása és értelemmel ellátása irányába.” (TOMKA 2008: 9-10)

Negyedik alternatívaként Tomka Miklós a közügy-vallás elméletet említi, mely szerint a vallás kiszorulása a közszférából egyáltalán nem szükségszerű, még Európában is visszafordítható. A vallási piac, illetve az individualizációs elmélet egyfajta kombinációjaként ez az elképzelés azt állítja, hogy az állami támogatást kérő és élvező nagy egyházaknak „továbbra sem jók a kilátásai egy olyan korban, amelyben az intézmények csökkenő befolyásának ellensúlyaként az individuum szerepe erősödik. A nagy egyházi intézmények lehetőségeivel szemben a civil társadalom szférájába tartozó vallási kö-

zösszegeknek, szervezeteknek és kezdeményeknek van arra lehetőségük, hogy a vallást a közéletben megjelenítsék.”¹¹

A (vallás)szociológusok feladata lehet tehát ezen elméletek érvényességét tesztelni. Tomka Miklós munkássága azonban tartogat legalább még egy további megfontolandó eszközt az általa felvázolt (vallás)szociológusi feladatok végrehajtásához. Ez pedig a vallásosság mértékének mérésére kifejlesztett, nyolc indikátorból¹² álló factorscore-ral, vagy egyszerű összeadással létrehozott index. Vizsgálendő, hogy az indexben szereplő egyes indikátorok mennyire fedik le teljesen az egyén vallásosságának összetevőit.

További vizsgálatok szükségesek a manapság oly „divatos”, a vallás helyett előszere-ttel alkalmazott spiritualitás tényleges mibenlétének, továbbá a spiritualitás és vallás kapcsolatának elemzésére.¹³ Hasonlóan fontos az ugyancsak Tomka Miklós által bevezetett és nemzetközi kutatásokban is alkalmazott „maga módján vallásosság” természetének mélyebb kutatása.

A „keresztény társadalom” Miklós általi elemzésének lényegi mondandóját figyelmen kívül hagynák, vagy félreértelmeznék az olyan normatív vizsgálódások, mint amelyet például Máté-Tóth András javasolt. Szerinte szociológiai vizsgálat tárgya lehet az, „hogy a keresztény társadalom képének a tartalm[ának] ... köze van-e a kereszténység forrásaihoz, a kereszténység által imádott és követendő Jézus Krisztushoz, illetve a magukat keresztényeknek vallók Krisztus-kapcsolatához van-e köze, hogy a keresztény társadalom keresztény-e a szó teológiai értelmében”. Mégis nagyban hozzájárulna ez is a Miklós által felvázolt teendők végrehajtásához, amennyiben ez az általa is fontosnak tartott, második (vallás)szociológusi kutatási területhez szolgáltatna fontos adatokat, vagyis ahhoz, hogy a „kereszténység elvi normáinak figyelembevétele mellett” a vallási intézményrendszer milyen szervezeti formációban lenne a leghatékonyabb.

És végezetül, de egyáltalán nem utolsó sorban szociológiai szempontból is vizsgál-landók azok az egyháziak, vagy vallásos világiak általi kezdeményezések, amelyek egy-részt az egyénből, az individuumból, annak bio-szocio-spirituális egységéből indulnak ki, de másrészt pedig a közösségek fontosságát is hangsúlyozzák, és/vagy az egyén fon-tosságának megtartása mellett közösségek is alakulnak körülöttük. Az ilyen személyek, illetve kezdeményezéseik lehetnek ugyanis a Tomka Miklós által a „keresztény társada-lom” utáni, személyes döntésen alapuló vallásosságnak, Sturzo által pedig individuális diarchiának nevezett berendezkedések előfutárai. Magyarországon egyértelműen ilyen a Pál Ferenc atya körül immár több mint egy évtizede tartó, az egyén lelki egészségéről

¹¹ Ibid. p. 10.

¹² Ezek a (1) vallásnak tulajdonított szubjektív fontosság, az (2) önmagát egy ötfokú skálán vallásosnak vagy nem vallásosnak, továbbá az (3) önmagát valamely egyház tagjának minősítés, az (4) istenhit, az (5) Istent személytelen erőnek, vagy személynek vélés, az (6) egyén életében a Istennek tulajdonított fontosság, a (7) templomba járás gyakorisága, és (8) végezetül a vallásból való erő és nyugalom merítése (Tomka 2010).

¹³ Kiindulásul vö. Horváth-Szabó et al (2009)

szóló előadások köré szerveződött mozgalom-szerű és mindenképp közösségeket formáló kezdeményezés.

Nem csak saját intézményi hátt terem miatt hangsúlyoztam a mentálhigiénéről, a lelki egészségről szóló, közösségeket is építő kezdeményezéseket. Az utolsó munkahe-lyén, a Mentálhigiéné Intézetben eltöltött évek az előadás tanúsága szerint még érzé-kenyebbé tették Tomka Miklóst az egyén, főleg a kevésbé tanult egyének modernkori társadalmi kiszolgáltatottságára. Ebből fakadóan látja az értelmiség kötelességeit is, de látja azt is, hogy az intelligencia nem „omnipotens”. Az alapproblémát ugyanis abban látta, „hogy ez a modern társadalom érett személyiségeket követel meg. Az érett személyiségekből pedig kevés van. Tehát a társadalommal való birkózás egy nehéz ügy. Az egyházon belül is, de az egyháztól, vallástól teljesen függetlenül is. Ezt egy alap-problémának gondolom, azt gondolom, hogy az értelmiségnek valóban van szerepe, de ez nem fogja megoldani a segéd munkásoknak és szakmunkásoknak az emberi kva-litásait.”

Talán ezért gondolta Tomka Miklós – Jenkinsszel (2007) ellentétben úgy, – hogy bár nem lesz újabb „keresztény társadalom”, de azért a metanarratíváknak sem lesz vége?

A szövegekről

Tomka Miklóstól kifejezetten a „keresztény társadalom” végével foglalkozó három szöveget talál a továbbiakban itt az olvasó: (1-2) „téziseinek” a bevezető megfontolá-sokban említett két verzióját, és (3) magát a szakosztályi műhelyben tartott előadá-sát. Ehhez az előadáshoz kapcsolódnak (4) a szakosztályi tagok hozzászólásai, illetve a Miklós által ezekre adott válasza. A szekularizáció ugyan Tomka Miklós szerint csak érintőlegesen kapcsolódott ehhez a témához, de amint említettem is, a további gon-dolkodásban a szekularizációs elmélet is, és főleg annak alternatívái fontos szerepet kaphatnak. Ezért a (5) nagydoktori disszertációjának tézisei is közlésre kerülnek.

Mind a „keresztény társadalom” végéről, mind pedig a szekularizációs elméletről alkotott tézisek Miklós eredeti írásai, ezeken semmilyen változtatást sem eszközöltünk. Az előadás természetesen szóban hangzott el, itt ennek az átiratát olvashatja a tisztelt olvasó. A felvétel minősége miatt egyes helyek érthetetlenek, ezeket ahol tudtuk, szög-letes zárójelbe tett kiegészítéssel láttuk el, ahol nem, ott pontokkal jelöltük a hiányt. A szóban elhangzott előadás természetesen nem volt strukturált, de Tomka Miklós néhol jelezte, hogy az általa pontosabbnak ítélt ötös történelmi felosztás mely szakaszában jár. Ezek alapján az előadást szakaszoltam, reményeim szerint megfelelően, de ezért egyértelműen nekem kell a felelősséget vállalnom.

Teszem mindezt azért és abban a reményben, hogy a Miklós által felvetett gondolatokon már mások is tovább gondolkodhassanak és munkálkodhassanak.

Irodalom

- CASANOVA, JOSE (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- HORVÁTH-SZABÓ K., HARMATTA J., TOMCSÁNYI T. (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás. *Pszichoterápia*, 18/2: 20-26
- JENKINS, PHILIP (2007): *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Revised and expended edition. Oxford University Press
- LUCKMANN, THOMAS, (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company
- STURZO, LUIGI (1943): *The True Life, Sociology of the Supernatural*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press
- STURZO, LUIGI (1962): *Church and State*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press
- TÍMASHEFF, NICHOLAS S. (1962): *The Sociology of Luigi Sturzo*. Baltimore – Dublin: Helicon Press
- TOMKA MIKLÓS (2008): *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában. Tézisek*. Kézirat
- TOMKA MIKLÓS (2010): „Vallási helyzetkép – 2009” pp. 401-426 in Rosta, G. – Tomka, M. (szerk.) *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értékrend Vizsgálat 2008. évi magyar eredményei*. OCIPE Magyarország – Faludi Ferenci Akadémia, Budapest
- TOMKA, MIKLÓS (2011): *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, Budapest

A KÖTET SZERZŐI

BACSKAI KATINKA (1981) PhD hallgató

Debreceni Egyetem Neveléstudományok Intézete, Nevelés- és művelődéstudományi
doktori program

bacskai.katinka@gmail.com

BOCSI VERONIKA (1978) szociológus

Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kar
Intézményi Menedzsment és Vezetés Tanszék

bocsiveron@gmail.com

BÖGRE ZSUZSANNA (1960) szociológus

PPKE BTK Szociológiai Intézet

bogre@freemail.hu

FÖLDVÁRI MÓNICA (1973) szociológus, tanár

SE Mentálhigiéné Intézet

foldvari.monika@t-online.hu

GEREBEN FERENC (1942) művelődésszociológus, tanár

PPKE BTK Szociológiai Intézet

gereben.ferenc@chello.hu

HEGEDŰS RITA (1963) szociológus

BCE Szociológia és Társadalompolitikai Intézet

hegerita@gmail.com

KAMARÁS ISTVÁN OJD (1941) magyartanár, könyvtáros, szociológus, író
akadémiai doktor

Pannon Egyetem Antropológia és Etika Tanszék

kamaras@upcmail.hu

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS (1957) teológus, valláskutató
SZTE BTK Vallástudományi Tanszék
matetoth@rel.u-szeged.hu

MOLNÁR ATTILA KÁROLY (1961), történész, szociológus
ELTE TáTK
alitta@tat.k.elte.hu

MOLNÁR ELEONÓRA (1981) tanár
II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Pedagógia és Pszichológia Tanszék
eleonora@kmf.uz.ua

NAGY GÁBOR DÁNIEL (1979) szociológus
SZTE BTK Vallástudomány Tanszék
ngd1@rel.u-szeged.hu

PUSZTAI GABRIELLA (1966) tanár, oktatáskutató, szociológus
DE BTK Neveléstudományok Intézete
pusztai.gabriella@arts.unideb.hu

RAJKI ZOLTÁN (1971) történész, szociológus
Pannon Egyetem
rzoltan42@tvnetwork.hu

RÉVAY EDIT (1966) szociológus
Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola
revay.edit@sapientia.hu

ROSTA GERGELY (1973) szociológus
Münsteri Egyetem Vallásszociológia Tanszék
rosta.gergely.laszlo@gmail.com

SZILÁGYI TAMÁS (1977) valláskutató
Bálint Sándor Valláskutató Intézet
tamas.szilagyi@gmail.com

TORNYI ZSUZSA ZSÓFIA (1983) szociológus
Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kar
Gyermeknevelési Tanszék
toryizsuzsa@gmail.com

TÖRÖK PÉTER (1959) szociológus
SE Mentálhigiéné Intézet
torokp@mental.usn.hu



X 195870

A kötet szerzői

Bacskai Katinka
Bocsi Veronika
Bögre Zsuzsanna
Földvári Mónika
Gereben Ferenc
Hegedűs Rita
Kamarás István
Máté-Tóth András
Molnár Attila Károly
Molnár Eleonóra
Nagy Gábor Dániel
Pusztai Gabriella
Rajki Zoltán
Révay Edit
Rosta Gergely
Szilágyi Tamás
Tornyai Zsuzsanna

BELVEDERE
MERIDIONALE

